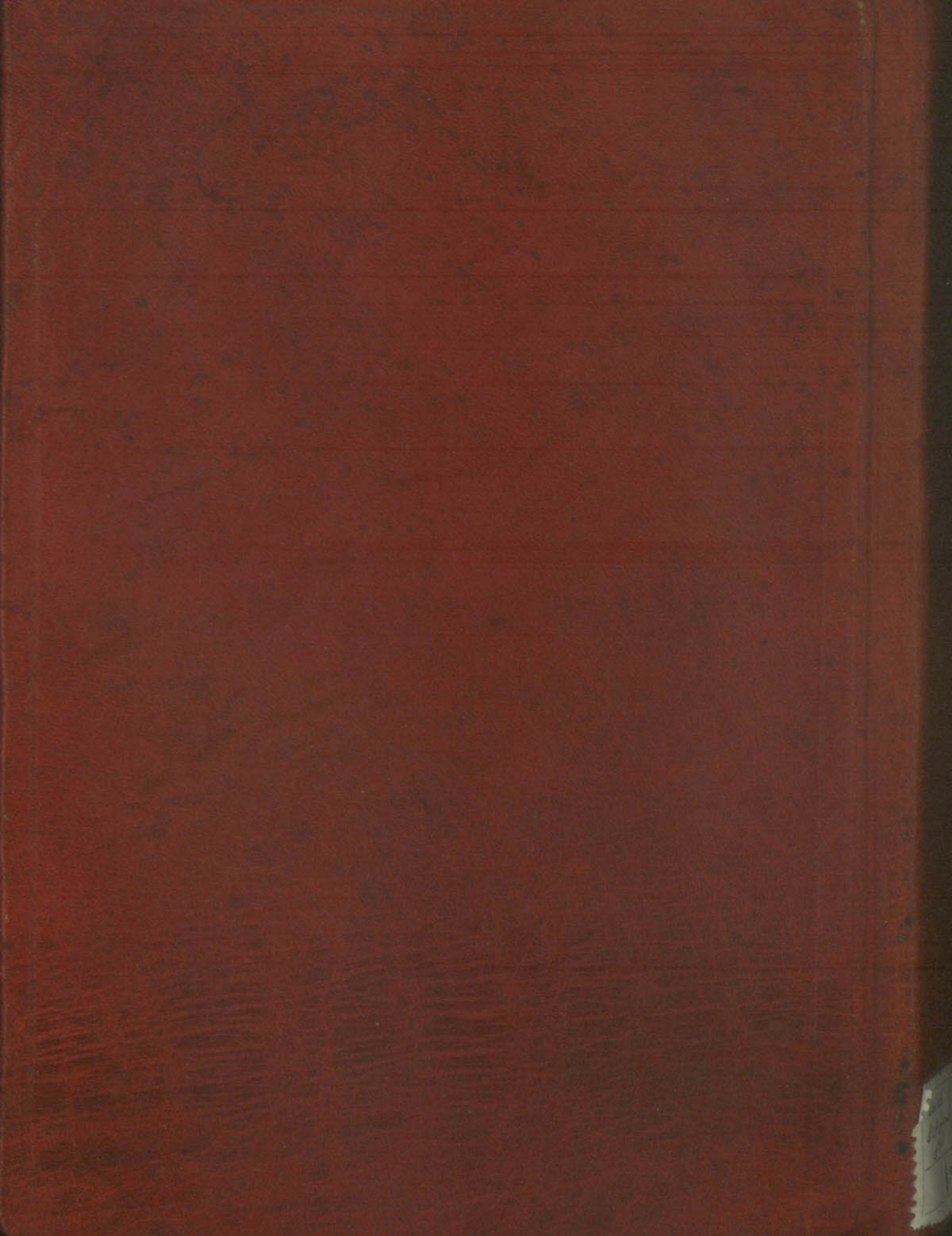


۱۲۱ ک

جمال الدین مجموعه ۲ رساله

۱۰۶

۱ / د ـ ۲۹

ریک

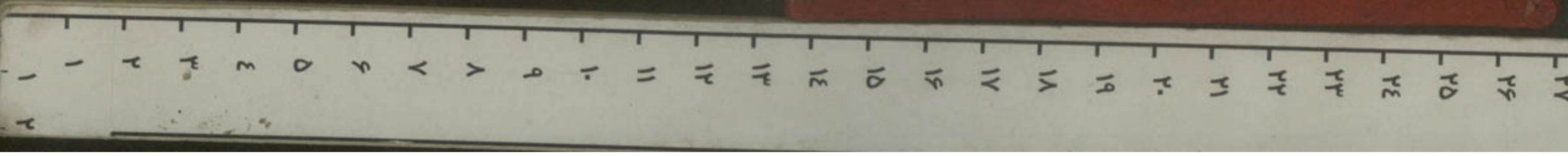
۱۲۸۲۹ /۱

۱۲۱







بسم الله الرحمن الرحيم ومنه الاعانة في التتميم

والحمد على كرمه العميم ومنه القديم والصلوة والسلام على نبيه الكريم المبعوث بالخلق العظيم المبعوث للهداية بالصراط المستقيم الى جنات النعيم وعلى آله وصحبه ذوي الفضل العظيم والفيض الجسيم

ونبعده فهذه نبذة من الحقايق وزبدة من الدقايق فيه نفايس المطالب العالية وفرايد الفوايد الحكمية الحقة المتعالية وهي اشرف المباحث المتعلقة بذات المبداء الاول وصفاته العلى واسمائه الحسنى وسنوة وجود الممكنات اليه تعالى على ما حققه ذو البصيرة الناقدة في حقايق علم المطلوب الاعلى حررتها مع تفرق البال وشتات الحال رجاء ان ينفع الله تعالى على عباده وبلاده ابواب العافية وشملهم بالمرفاه الكافية والوفاعية الكافية انه على ما يشاء قدير وبتحقيق رجاء الراجين جدير وتوردها الاصول بتوفيق الله تعالى في الفصول

الفصل الاول

في اثبات الواجب الوجود وقد اوردت في عنفوان شبابي رسالة في هذا المطلب واوردت فيها وجوه البراهين المنقولة عن ائمة الحكمة والكلام مع ما يتجه عليها من النقض والابرام والهدم والاحكام واقتصر ههنا على ما هو اوضح واظهر واتقن واخصر فاقول ان العقل يقسم الموجود في اول النظر الى ما يجب وجوده بالنظر الى ذاته والى ما يجوز عليه الوجود والعدم بالنظر الى ذاته الاول هو الواجب والثاني هو الممكن اما الممكن فوجوده بديهي لا يحتاج الى

٢

اثبات لما نشاهد من عدم بعض الموجودات سابقا او لاحقا او سابقا ولاحقا واما الواجب فيحتاج الى بيان وبيانه ان النظر في مفهوم الموجود يعطي انه لا يمكن تحققه الا به اذ لولا تحقق الموجود في الممكن لم يحصل موجود اصلا بيان الملازمة على هذا التقدير يحصل الممكن اما بنفسه بدون علة وهو ممتنع بديهة او بغيره وكذلك الغير ايضا ممكن على هذا التقدير فاما ان ينتهي الآحاد الى غير النهاية او يدور وعلى التقديرين فاما ان ~~يكون الآحاد الى غير~~ يكون انتفاء الآحاد باسرها بان لا يوجد شيء منها ممكنا فيكون وجود كل واحد من تلك الممكنات غير مستند الى سبب يرجح وجوده على عدمه وهو ممتنع لان الممكن ما لم يجب لا يوجد ولا يتحقق الوجوب الا اذا امتنع جميع انحاء العدم وهذا الامتناع في الممكنات الصرفة بدون الواجب غير متحقق لجواز انعدام كل منها في ضمن انعدام الكل وهذا برهان لطيف خفيف المؤنة غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل وهذا النظر يعطي ان بعض الموجودات واجب بالذات من غير استدلال على وجود الواجب بوجود الممكنات كما هو المشهور من طريقة المتكلمين فان قلت الستم قد اخذتم في الدليل وجود الممكن حيث قلتم ان وجوده بديهي لما نشاهد من عدمه قلت انا نقول نعم هذا البرهان على وجود موجود ما وهو بديهي لا يحتاج في اثباته الى وجود الممكن فانا نقول لا شك في وجود موجود ما فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد ان يستند الى الواجب بالبيان الذي مر او نقول لا شك في وجود موجود ما ولا وجود بدون وجود الواجب اذ لولا تحقق الوجود في الممكن لم يوجد اصلا بالبيان السابق فقد امتاز هذا الطريق بهذا التقرير عن طريق المتكلمين وقد وصفه في الاشارات بانه طريق الصديقين

فان قلت الدليل منحصر في الاني واللمي والواجب تعالى ليس معلولا اصلا بل هو علة لجميع ما عداه فكل دليل يستدل به على وجوده يكون انيا لا محالة فلا فرق بين الطريقين بكون احدهما انيا والآخر لميا قلت الاستدلال بحال مفهوم الموجود على ان بعضه واجب الوجود وذات الواجب تعالى في نفسه الذي هو علة كل شيء وكون طبيعة الموجود مشتملا على فرد هو الواجب حال من احوال تلك الطبيعة فالاستدلال بحال تلك الطبيعة على اخرى لها معلولة للحال الاولى وان شئت قلت ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه بل على انتسابه الى هذا المفهوم وثبوته له على نحو ما ذكره الشيخ في الاستدلال بوجود المؤلف على وجود المؤلف فوجود الواجب في نفسه علة لكل شيء وفي وجوده عند آخر معلولا له كما حقق في موضعه ثم لا بد ههنا من بيان انه ليس احد طرفي الممكن راجحا على الآخر لذاته رجحانا غير منته الى حد الوجوب اذ لو جاز ذلك لم يتم البرهان على وجود الواجب لجواز وجوده بذلك الرجحان وحينئذ لا يلزم وجود الواجب بل وجود ممكن راجح وجوده على عدمه ولا يظهر استحالته باول النظر اذ اللازم منه ترجح الراجح لا الترجح بلا مرجح ويتأتى بيانه بوجهين احدهما انه اذا كان وجوده مثلا راجحا بالنظر الى ذاته كان عدمه مرجوحا بالنظر الى ذاته بالضرورة فيكون عدمه بالنظر الى ذاته ممتنعا لان رجحان احد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف المقابل ومرجوحيته تستلزم امتناعه لان امتناع ترجح المرجوح بديهي فرجحان الوجود نظرا الى الذات يستلزم امتناع العدم بالنظر اليها وهو يستلزم وجوب الوجود فما فرضناه غير منته الى حد الوجوب منته اليه هف مع انه المطلوب الثاني ان ذلك

٤

ان كان [illegible] الوجود نفسه لزم تقدمه بالوجود على نفسه وان لم يكن علة نفسه كان موجودا بلا سبب وهو جايز العدم لامكانه فيلزم جواز انعدام الموجود من غير سبب يقتضيه كما قال الفارابي لو حصل سلسلة [illegible] بلا وجوب ويكون مبدأها ممكنا حاصلا بنفسه لزم اما ايجاد الشيء لنفسه وذلك فاحش واما صحة عدمه بنفسه وهذا افحش الاول فيه نظر اما اولا فلان وجوده لما فرض رجحانه على عدمه فلا يحتاج الى سبب بل يكفي في وجوده الرجحان الناشي من الذات من غير افتقار الى علة واما ثانيا فلان وجوده لما كان مستندا الى الرجحان فعدمه انما يكون بزوال ذلك الرجحان وقد يكون ذلك بسبب تقتضيه كوجود مانع فلا يلزم صحة عدمه بنفسه لا يقال الرجحان ان كان مقتضى الذات لم يجز زواله بحدوث سبب وان لم يكن ثقلنا الكلام اليه لانا نقول يجوز ان يكون الرجحان مستندا الى رجحان الرجحان وهكذا الى غير النهاية من غير ان ينتهي الى الوجوب في شيء من المراتب اذ لم يثبت بعد ان الشيء ما لم يجب لا يوجد فكما انه يوجد لرجحان الوجود من غير وجوب كذلك يتحقق الرجحان برجحانه من غير وجوب ولا يمكن تتميمه بانه يجب ان لا يكون وجوده مستندا الى الرجحان الذاتي فقط بل اليه مع انتفاء المانع اذ حينئذ يجوز ان يوجد الرجحان واسطة والمانع فينسد باب اثبات الواجب والتحقيق انه على تقدير وجوده بالرجحان يكون متصفا بالوجود ولا يكون عينه فيكون الذات منشأ رجحان الاتصاف فيكون علة اذ لا معنى للعلة الا ما يترجح المعلول به فيكون علة لاتصاف نفسه بالوجود ولما فرض عدم [illegible] الوجود الى حد الوجوب يجوز عدمه مع بقاء الرجحان اذ لو لم

بجزمع بنائه كان بالغا حد الوجوب وقد عرض عدم بلوغه اليه
فيجوز عدمه من عدم سبب هذا هو تحقيق كلام المعلم الثاني وما استعمله من الكلام
جدلي فليتدبر فان قلت علية الشي لنفسه جايز لان مجموع الموجودات
من الممكن والواجب ممكن لاحتياجه الى الآحاد ولا علة له سوى نفسه
علته اما جزؤه وهو لاحتياجه الى بقية الاجزاء واما خارج عنه ولا خارج
عنه فتعين ان يكون نفسه قلت ان اردتم بالعلة العلة التامة بمعنى جميع
الآحاد التي يتوقف المجموع على كل منها فهي عينه ولا محذور فيه لان توقف
ذلك المجموع على كل واحدة من الآحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم تقدم
الشي على نفسه وان اردتم العلة الفاعلية المستقلة فهي جزؤه اعني الواجب
او ما فوق المعلول الاخير الى الواجب فان آحاده منحصرة في الواجب وما
يستند اليه فلا تاثير في هذا المجموع الا وهو مستند اليه اذ لا تاثير فيه باعتبار
نفسه ... اذ هي الممكنات وهي مستندة الى الواجب ابتداء او بوسط
واي حاصل ان المح كون الشي علة فاعلية لنفسه او باني حكمه ما يجب تقدمه على
المعلول ادح يلزم تقدم الشي على نفسه واما كونه علة تامة لنفسه فليس بمستحيل
على الطلاقه بل هو واقع في مجموع الواجب ومعلوله الاول او جميع معلولاته
كما مر وقد يجاب عن هذا السوال بان المتعدد قد يوخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار
واحد واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل المجموع وقد يوخذ مفصلا
واللفظ الدال عليه بمثل هذا الوجه هو مثل هذا وذاك وبهذا الوجه يكون
كثيرا وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم مثلا لا يسعهم دار ضيق وهم لا معا
تسعهم اذا علم ذلك فنحن نقول ان مرجح وجودهما معا ما خوذ الا معا لا احتياج له
كل واحد من جزئيه وكيانا في وجوده فيكون هذا وذاك علتين تترجح



وجودهما فان نقلت الكلام اليها لا معا مفصلا فهذا ايضا ممكن يحتاج
الى مرجح الجواب انا لا نسلم انهما ما خوذا على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه انسان
واجب موجود بذاته وممكن موجود به واقول فيه نظر لان الموجود في
الضوء هو الواجب ومعلوله واذا اخذ على وجه التفصيل كان متعددا
كما ذكره ولا شك انه كان كل واحد منها موجود فهما موجودان ضرورة ان انتفاء
المتعدد انما يكون بانتفاء احد من آحاده والآحاد بايرها موجودة ههنا والممكن
الموجود لا بد له من علة سواء كان واحدا او متعددا وسواء اعتبر مجملا او مفصلا
لان الاجمال والتفصيل انما يوجب اختلاف الملاحظة ولا يوجب اختلافا في
نفس الامر فاذا اعتبر الواجب مع المعلول الاول مثلا فلا شك ان
مجموعهما سواء لوحظ مجملا او مفصلا موجود اذ المراد بالمجموع ههنا معروض الهيئة
الاجتماعية بدون الوصف اعني ذات الاثنين وهو موجود لا محالة وان
لم تكن الهيئة الاجتماعية موجودة كان الواحد موجودا وان لم يكن وصف
الوحدة موجودا واذا كان معروض الاثنينية موجودا فهو ممكن لاحتياجه
الى الآحاد فلا بد له من علة وليس هناك شي آخر يصلح علة له فلا يحسم
به مادة الاشكال على انا نقول ليس التفاوت في المثال المذكور من حيث
الاجمال والتفصيل بل التفاوت فيه بالمحمول فان الكل المجموعي اخذ مجملا او
مفصلا لا يسعهم مجتمعين فافهم في ان وجوده لا يزيد عليه بل هو عين وجوده
الخاص وبرهانه لو كان وجوده زايدا عليه حتى يكون الشي موجودا امتناع ان
في حد ذاته مع قطع النظر عن العوارض موجودا ولا معدوما كما حقق في موضعه
ومتى كان كذلك ... لان اتصافه بالوجود اما بسبب ذاته وهو محال
لان الشي ما لم يوجد لا يوجد فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه هف واما بسبب



ان يكون ذلك الامتياز بالامر الزايد على ذاتيهما وهو ايضا فانه اما ان
يكون معلولا لماهيتيهما او لغيرهما وعلى الاول ان اتحد ماهيتهما كان التعين مشتركا بينهما
وان تعددت الماهية كان كل منهما ... عرض له وجوب الوجود اعني الوجود
... كذا الواجب وقد تبين في فصل السابق بطلانه وان وجوده لا يزيد
عليه ومنها انه لو كان الواجب متعددا كان نسبة الوجود اليهما نسبة
العوارض فكان ممكنا لا واجبا على ما سبق بيانه فان قلت على تقدير وحدة
الواجب صدق هذا المفهوم عليه عرضي لان هذا المفهوم امر اعتباري فليس عين
ذاته فان اردتم بكون واجب الوجود عين ذاته ان هذا المفهوم عين
ذاته فان اردتم يكون مفهومها هذا البطلان وان اردتم ان ذاته بذاته
مبدا لانتزاع هذا المفهوم بخلاف الممكنات فانها انما يصح انتزاع
هذا المفهوم منها بسبب تاثير الفاعل ... جاز ان مبدا لانتزاع هذا المفهوم فان
قيل المراد الثاني وقد تبين ان ما يكون بذاته كذلك لا يكون وجوده اي ما
... الذي هو عين وجوده الخاص مغايرا له بل هو امر بسيط لا يمكن للعقل
تحليله الى شي ووجود كما قول انت حرمان العقل بادله نظره لا يابى ان
يكون شيئان بسيطان لا يمكنه تحليل شي منهما الى ماهيته ووجود بل يكون كل منهما موجودا
بسيطا مستغنيا عن العلة ولذلك قيل ان في كلامهم ههنا مغالطة فانهم حيث
ذكروا ان وجوده عين حقيقته ارادوا به الامر الحقيقي القايم بذاته حتى يجوز ان
يكون عين ذاته وحيث برهنوا على التوحيد بان وجوده عين ذاته
لا يمكن اشتراكه ارادوا به المفهوم اذ لو ارادوا الوجود الخاص القايم بذاته
لم يتم برهان التوحيد لجواز ان يكون وجودان خاصان قايمان بذاتيهما ويكون
امتيازهما بذاتيهما فيكون كل منهما وجودا خاصا مغايرا بذاته ويكون هويته كل منهما

غيره فيكون معلولا فلا يكون واجبا لا يقال ان الوجوب عندنا عبارة
عن اقتضاء الوجود فاذا كان ذاته مقتضيا لوجوده كان واجبا فلا
يحتاج الى علة لان الحاجة فرع الامكان وهو واجب لا ممكن فلا يلزم
تقدم الشي على نفسه لانا نقول لا فرق بين العلية والاقتضاء الا في
العبارة فاذا كان مقتضيا لوجوده كان علة لنفسه فيلزم المحذور فان
قلت معنى الاقتضاء هو انه لا يمكن الا يكون موجودا الا ان يكون هناك
تاثير وتاثر قلت عدم الامكان اما بالنظر الى الذات او الى غيرها وعلى الاول
يكون الذات علة اذ لا معنى للعلة الا ما يكون امتناع العدم بالنظر اليه وعلى
الثاني يلزم احتياجه الى ذلك الغير فلا يكون واجبا لا يقال فيلزم ان يكون
الواجب علة لنفسه على تقدير كونه عين الوجود ضرورة ان امتناع عدمه لذاته
لانا نقول على تقدير كونه عين الوجود لا اتصاف له بذلك ومعنى امتناع عدمه
انه بذاته هو الوجود المتاكد كما سيجي تفصيله فثبت ان الواجب تعالى وجود
بحت قايم بذاته مجرد في ذاته عن جميع النسب والاعتبارات ولو اعتبر معه
شي من الامور الغريبة لكونه خالق العالم مثلا لم تكن الذات مع هذا القيد
واجبا بذاته بل واجبا بغيره وهو الذات البحت
**المبحث الثالث** في توحيده
لو تعدد الواجب فاما ان يكون امتياز كل منهما عن الآخر بذاته فيكون
مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما بالحمل العرضي والعارض معلول للمعروض
فيرجع الى كون كل منهما علة لوجوب وجوده وقد بان بطلانه واما ان يكون
ذلك الامتياز بالامر الزايد على ذاتيهما وهو ايضا باطل لانه اما ان يكون معلولا
لماهيتيهما او لغيرهما وعلى الاول ان اتحد ماهيتهما كان التعين مشتركا وان
تعددت الماهية كان كل منهما علة لوجوب وجوده وقد بان بطلانه واما

ووجوده الخاص به عين ذاته على كونها تولون على تقدير الوحدة وقد
يستدل على وحدته بانا وان لم نعرف كنه الوجود القائم بذاته لكنا نعلم
بديهة انه معنى واحد فلو تعدد لاشترك المتعدد في الماهية ولزاد تميز كل منها على
الماهية وهو محال وهذا كما ترى مبني على دعوى من غير دليل ولا بينة وقد يقال
وجود الواجب عين هويته فكونه موجودا عين كونه هو فلا يوجد وجوده
الواجب لذاته لغيره كما في بعض تعليقات الشيخ اقول وانت خبير بانه
اذ لو اراد بقوله لكونه موجودا عين كونه هو ان وجوده الخاص هو هو فلم
لا يجوز ان يكون هناك امران كل واحد منهما وجوده الخاص فيكون كون
كل منهما موجودا عين كونه هو وان اراد كونه موجودا مطلقا عين كونه هو
فممنوع برهان آخر لو تعدد الواجب فاما ان يتحد الماهية في ذلك المتعدد
او يختلف وعلى الاول لا يكون قولها على كثيرين لذاتها والا لما كانت
ماهيتها واحدة فيلزم تحقق الكثيرين بدون الواحد وعلى الثاني يكون وجود
الوجوب عارضا لهما وكل عارض معلول اما للمعروض فقط او مع امر آخر
والقسمان باطلان اما الاول فلاستلزامه كون الشيء علة لوجود نفسه
واما الثاني فاخس قال الشيخ في التعليقات وجود الوجوب لا ينقسم
بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا وهذا مجمل ما ذكرنا مفصلا
وهو برهان مختصر متين لا يتاتى عليه ما ذكره ابن كمونة في بعض تصانيفه ان
البراهين التي ذكروها انما يدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد المهية
اذا اختلفت فلا بد له من برهان آخر ولم اظفر به الى الآن اقول لا
المطلب ادق المطالب الالهية واحقها بان يصرف فيه الطالب وجهه
وكده ولم ار في كلام السابقين ما يصفوا عن شوب ريب ولا في كلمات

الوصيم العيب العار

١٧١

١٠

الا احتمي ما يخلوا عن وجه عيب فلا علي ان اشبع في الكلام حسبما يلج
اليه فهمي آوان كنت موقنا بانه سيصير عرضة لملام اللئام فاذا رضيت
عني كرام عشرتي فلا ازال عصبا اعلى لبايدها واقدم على ذلك مقدمة هي ان
... الحقائق كثيرا ما تنقص من قبل الاطلاقات العرفية فقد يطلق في العرف
على معنى من المعاني لفظ فيتوهم ما لا يساعده البرهان بل الحكم بخلافه ونظير ذلك كثير منه
ان لفظ العلم انما يطلق في اللغة على ما يعبر عنه في الفارسية بدانستن ودانش ومراد
فاتها بما يوهم انه من قبيل الاضافات ثم البحث الدقيق والنظر الحكمي يقضي بان حقيقته الصورة
المجردة وربما يكون جوهرا كما في العلم بالجوهر بل ربما لا يكون قائما بالعالم بل قائما
بذاته كما في علم النفس والمجردات بذواتها بل ربما يكون الواجب كعلم الواجب
بذاته ومنه ان الفصول الجوهرية يعبر عنها بالفاظ توهم انها اضافات عارضة لتلك
الجواهر كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق والمدرك للكليات وعن فصل الحيوان
بالحساس والمتحرك بالارادة والتحقيق انها ليست من مقولة الاضافات
في شيء بل هي جواهر فان جزء الجوهر لا يكون الا جوهرا كما تقرر عندهم وبعد ذلك
نمهد مقدمة اخرى وهي ان صدق المشتق على شيء لا يقتضي قيام مبدا الاشتقاق
به وان كان في عرف اللغة يوهم ذلك حتى فسر اهل العربية اسم الفاعل بما يدل على
امر قائم به المشتق كون الحديد موضوع صناعته على ما صرح به الشيخ وغيره وصدق
المشمس على الماء مستند الى نسبة الماء الى الشمس تسخنه بسبب مقابلتها وبعد تمهيد تمش
المقدمتين نقول يجوز ان يكون الوجود الذي هو مبدا اشتقاق الموجود امرا قائما
بذاته هو حقيقة الواجب تعالى ووجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه
فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة ومن غيرها المنتسب اليه وذلك المفهوم العام امر اعتباري
وهي عدد من المعقولات الثانية وجعل اول البديهيات فان قلت كيف يتصور كون تلك

الحقيقة موجودة في الخارج مع انها كما ذكرتم عين الوجود وكيف يعقل كون الموجود
اعم من تلك الحقيقة وغيرها قلت ليس معنى الموجود ما يتبادر الى الوهم ويوهمه
العرف من ان يكون مغايرا للوجود بل معناه ما يعبر عنه في الفارسية وغيرها
بهست ومرادفاته فاذا فرض الوجود مجردا عن غيره قائما بذاته كان وجودا
بنفسه فيكون موجودا بذاته كما ان الصورة المجردة قائمة بنفسها كانت علما
بنفسها وكانت علما ومعلوما كالنفوس والعقول بل الواجب تعالى كما
ومما يوضح ذلك انه لو فرض تجرد الحرارة عن النار كان حارا وحرارة او الحار
ما يوثر تلك الآثار المخصوصة من الاحراق وغيره والحرارة على تقدير تجردها
كذلك وقد صرح بهمنيار في كتاب البهجة والسعادة بانه لو جردت الصورة
المحسوسة عن الحس وكانت قائمة بنفسها كانت حساسة ومحسوسة ولذلك ذكروا
انه لا يعلم كون الوجود زائدا على الموجود الا بيان مثل ان يعلم ان بعض
الاشياء قد يكون موجودا وقد يكون معدوما فيعلم انه ليس عين الوجود
او يعلم ان ما هو عين الوجود يكون واجبا بالذات ومن الموجودات
ما لا يكون واجبا فيرد عليه فان قلت كيف يتصور هذا المعنى الاعم من الوجود
القائم بذاته وما هو منتسب اليه قلت يمكن ان يكون هذا المعنى احد الامرين
من القائم بذاته وما هو منتسب اليه انتسابا مخصوصا وعبارة ذلك ان يكون
مبدا للآثار ومظهر اللاحكام ويمكن ان يقال ان هذا المعنى هو ما قام به الوجود
اعم من ان يكون وجودا قائما بنفسه فيكون قيام الوجود به قيام الشيء بنفسه
ومن ان يكون من قبيل قيام الامور المنتزعة الكلية بمعروضاتها كقيام
الامور الاعتبارية مثل الكلية والجزئية ونظائرها ولا يلزم من كون اطلاق
القيام على هذا المعنى مجازا ان يكون اطلاق الموجود عليه مجازا كما لا يخفى على

١٢

ان الكلام ههنا ليس في المعنى اللغوي وان اطلاق الموجود عليه حقيقة لو ادى
... زعمنا ان ذلك ليس من المباحث العقلية في شيء فتلخص من هذا ان الوجود
الذي هو مبدا اشتقاق الموجود امر واحد في نفسه وهو حقيقة خارجية والموجود
اعم من هذا الوجود القائم بنفسه ومما هو منتسب اليه انتسابا مخصوصا واذا
حمل كلام الحكماء على ذلك لم يتوجه عليه ان المعقول من الوجود امر اعتباري هو
وصف للموجودات وهو الذي جعلوه اول الاوائل البديهية فاطلاق الوجود
على تلك الحقيقة القائمة بذاتها انما يكون بالمجاز او بوضع آخر ولا يجدي
ذلك في استغناء الواجب عن عروض الوجود والمفهوم المذكور امر اعتباري
فلا يكون حقيقة الواجب تعالى عن ذلك واذا حمل كلامهم على ما ذكرنا
يحصل منه امر معقول ويندفع البهج والمرج الذي يعرض للناظر بحيث
يشوش الذهن ويتبلد الطبع فان قلت ما ذكرته من انه يمكن حمل
كلامهم على ذلك لا يكفي بل لا بد من الدليل على ان الامر كذلك في الواقع
قلت لما دل البرهان على ان وجود الواجب عينه ومن البين ان المفهوم
البديهي المشترك لا يصلح لذلك فلا يكون الامر الا كذلك فان قلت
لم لا يجوز ان يكون هو ما به يكون كل منهما واجبا لذاته ويكون مفهوم
واجب الوجود مقولا عليهما قول العرضيا قلت يكفي في دفع هذا الوهم
تذكر المقدمات السابقة وتفطن المقدمات اللاحقة اذ قد علمت انه لو
كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم اما معللا بذاته فيلزم تقدمه بالوجود
على نفسه او بغيره فيكون الخلف وقد تقرر وتحقق ان ما يعرضه الوجوب
... فاذن واجب الوجود هو نفس الوجود المتاكد القائم بذاته
واذا قلنا واجب الوجود موجود فالمراد به ما ذكرناه لا انه امر يعرضه

الوجود وبهذا صرح المعلم الثاني والشيخ بان ما توهم عرف اللغة من اطلاق
الموجود عليه نعم مجاز اذ المهد ذلك ظهر انه لا يجوز ان يكون هو بان كل
منهما وجود قايم بذاته واجب لذاته او ح يكون وجوب الوجود
عارضا مشتركا بينهما فيلزم المفاسد المذكورة بل نقول نظرنا في نفس الوجود
المعلوم بوجه ما بديهية فاذا انا البحث والنظر الى انه بذاته هو الواجب
ومحصله انا نظرنا في الوجود المشترك بين الموجودات فعلمنا ان اشتراكه
ليس اشتراكا عرضيا بل اشتراكا من حيث النسبة فظهر ان الوجود الذي
ينسب اليه جميع الماهيات امر قايم بذاته غير عارض لغيره واجب لذاته
كما انا لو نظرنا الى مفهوم الحداد والمشمس فيتراءى بادي النظر ان الحديد و
الشمس مشتركان بين افراد الحدادين والمشمسات بحسب العروض بناء
على ما توهم ظاهر عرف اللغة ثم تفطنا ان الحديد والشمس ليسا مشتركين
بحسب العروض بل اشتراكهما بحسب نسبة كل من تلك الافراد اليهما ظهر
ان توهم العروض كان باطلا وان ما حسبناه عارضا مشتركا فهو في الواقع
غير عارض بل امر قايم بذاته ولتلك الافراد نسبة خاصة اليه وليس
ههنا كثرة حديدات ولا حديدان وانت خبير بان كون الوجود عارضا للماهيات
على ما هو المشهور الذي يتبادر اليه النظر الاول لا يصغو عن الكدورات
المشوشة للاذهان السليمة لا سيما على ما تقرر عند المتاخرين من ان
ثبوت الشيء للشيء وعروضه له فرع ثبوت المثبت له في نفسه
اذ الكلام في الوجود المطلق وليس للماهية قبل الوجود المطلق وجود
حتى يكون الاتصاف به فرعا على ذلك الوجود وانا لم نعصم من
ان الاتصاف بالوجود انما هو في الذهن لا يجديهم نفعا لانه اذا

نقل



نقل الكلام الى الاتصاف بنفسها على ذلك بالوجود الذهني لم
يبق لهم مهرب واستغنينا الوجود من المقدمة القايلة بان ثبوت الشيء
لغيره انما يقتضي ثبوت ذلك الغير اذا كان ثبوته له على نحو ثبوت
الاعراض لمحالها لا على نحو ثبوت الاوصاف الاعتبارية لموصوفاتها
بها يقدح في اثبات الوجود الذهني اذ مداره على ان المعدومات
الخارجية متصفة بحسب نفس الامر بصفات ثبوتية فيكون موجودة
في نفس الامر اذ ليس وجودها في الخارج فهي في الذهن ومن
البين ان المعدومات الخارجية لا يتصف بالاعراض بل انما يتصف
بالصفات الاعتبارية فظهر من البين انه اذا كان الوجود وصفا
للماهية وكان اثر الفاعل هو اتصاف الماهية بالوجود على ما تقرر
اشتهر بينهم لزم ان يكون الصادر عن الفاعل هو ذلك الامر النسبي
والظاهر ان النسبة فرع المنتسبين فلا يصح كونها اول الصادر الى غير ذلك
من الظلمات التي عرض من القول بعروض الوجود للماهيات وعلى ما
ذكرناه لا يتوجه شيء من الشبهات ثم انظر في حقيقة ما ذهب اليه
الحكماء ويحكى لم في تحت العلم مزيد ويمكن الاستدلال على التوحيد
بانه لو تعدد الواجب كان الاثنان منه اعني معروض الاثنينية بدون
العارض اما واجبا او ممكنا والاول باطل لافتقاره حينئذ المعروض الى كل
واحد من الآحاد والا فتقار ينافي الوجوب وكذا الثاني لان الممكن
لا بد له من علة فاعلية تامة فتلك العلة اما نفس هذا المعروض فيلزم
كون الشيء فاعلا لنفسه ومتقدما عليه واما واحد منهما او كل واحد منهما وهو
باطل لافتقار المجموع الى الواحد الاخر وليس التردد في العلة التامة حتى

كشا وانه عينه بناء على ان المشهور من ان العلة التامة لا يجب
تقدمها على المعلول فلا مانع ان يكون عينه كما ان مجموع الواجب والمعلول
الاول مثلا علة تامة عين ذلك المجموع لا يقال ليس هٰهنا مجموع الموجود
فيه هو هذا الواحد وذاك الواحد من غير ان يتحقق شيء آخر هو المجموع لانا
نقول وجود المجموع اعني معروض المجموعية بدون العارض بديهي فان
انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء واحد من آحاده والآحاد بالاسر هٰهنا
موجودة ولذلك قرر في موضعه انه يمكن ان يصدر عن الواجب شيء
وعن المعلول الاول شيء آخر وعن مجموعهما شيء ثالث حتى يكون في المرتبة
الثانية شيئان في درجة واحدة وبهذا اجابوا في صدور الكثرة عن الواحد
الحقيقي بدون ~~الانثلامة~~ بالاعتبارات التي يشتمل عليها المعلول الاول
على ما هو المشهور فلو لم يكن سوى كل واحد شيء لم يجز ان يصدر عن مجموع الواجب
ومعلوله شيء ثالث وهذا الدليل على التوحيد نسبه بعض الى المغالطة
وظني ان هذه النسبة غلط فان هذا الدليل مبني على عدة مقدمات
الاولى ان المجموع بالمعنى المذكور موجود كما مر الثانية انه ممكن وذلك
لافتقاره الى كل واحد من الآحاد الثالثة ان كل ممكن محتاج الى علة
مستقلة وهي ايضا بديهية لا تقبل المنع والرابعة انه لا شيء من المجموع وكل واحد
من اجزائه يصلح لها فلا يكون له علة مستقلة وذلك ايضا بين اذ ليس
هناك شيء آخر يصلح لكونه علة مستقلة ومنهم من تكلف منع المقدمة
بوجود المجموع وقد عرفت حاله ومنهم من يكون على سؤال مبني ان المقدمة
تارة مجملا واخرى مفصلا وهو بالاعتبار الثاني علة له بالاعتبار الاول وان
نقل الكلام اليه ماخوذا بالاعتبار الثاني فهو بهذا الاعتبار اشيان كل



منهما واجب لذاته فليس هناك ممكن اذ الموجود هذا الواجب وذلك
الواجب وكل منهما مستغن عن العلة اقول قد عرفت ان الاجمال والتفصيل
انما يوجبان التغاير في الملاحظة لا في الملحوظ فالموجود في الخارج في صورة
الاجمال والتفصيل امر واحد فلا يجوز ان يكون احدهما علة للآخر بحسب الوجود
الخارجي ولو جاز ذلك لجاز ان يقال علة مجموع الممكنات من حيث
الاجمال نفس ذلك المجموع من حيث التفصيل فلا يثبت احتياج الممكن
المتسلسل الى علة فاعلية مستقلة اخرى وقد اطبق العقلاء على خلافه
وانما جاز كون اجزاء الجسم مفصلا علة لها مجملا لان المجمل والمفصل
مختلفان في الوجود الذهني فيجوز كون احدهما علة للآخر بحسب ذلك
الوجود لكنهما في الوجود الخارجي متحدان فلا يصح كون احدهما علة للآخر
في هذا الوجود بل نقول الموجود في هذه الصورة اثنان فان اريد بكونهما
علة مستقلة كون كل منهما كذلك فهو بين البطلان وان اريد كون كل المجموع منهما كذلك
كان الشيء علة لنفسه سواء اريد بالكل المجموعي مجموعهما مجملا او مفصلا واعتبر ذلك
بالعشرة فانها نفس الآحاد البالغة هذا المبلغ وليس هناك الا كل واحد
من الآحاد وما صدق عليه العشرة اعني الكل المجموعي فليس في الواقع الا كل واحد
واحد والمجموع ولا يصلح شيء منهما للعلية المستقلة للمجموع اما الاول فلاحتياج المعلول
الى غيره واما الثاني فلانه عينه ومنهم من منع احتياج هذا المجموع الى فاعل مستقل
بما اذا لم يكن ذلك الممكن مركبا من الواجب وهو تخصيص في المقدمة الكلية
الفطرية من غير سند معتمد فانا عرضنا هذه المقدمة على العقل حكم بها حكما كليا
من غير استثناء ولو صح ذلك لانفتح باب التخصيص في كل مقدمة كلية بما عدا
صورة النزاع فلا يتم شيء من البراهين في شيء من المواد قال الشيخ في التعليقات

الجزء فقط عين الوجود والمتاكد او كلاهما عينه او لا شيء منهما عينه وعلى
الاول يكون الواجب ذلك الجزء الذي هو عين الوجود والجزء الآخر
خارجا عنه وعلى الثاني يلزم تعدد الواجب وعلى الثالث لا يكون الجزء
منهما واجبا لاحتياجه في قوامه الى الاجزاء التي ليست عين الوجود فيلزم تركب
الواجب من الممكن هف وايضا لو تركب الواجب من جنس وفصل
لجاز للعقل تحليله الى شيء ووجود مثلا يكون جنسه الالف وفصله الباء فيكون
الالف موجودا والباء موجودا ولو قد عرفت ان كل ما هو كذلك فهو ممكن
وهذان الوجهان يدلان على امتناع تركبه من الاجزاء المتساوية ايضا والحاصل
ان الواجب ليس فيه جهة القوة بحسب ذاته بل هو فعل محض بريء
عن شوائب القوة ولذلك حكم الحكماء بانه لا ماهية له سوى الوجود فان الماهية
مغايرة له فهو من حيث هي ليس بموجود وانما يوجد بالفاعل وقد سبق تفصيل
هذا من قبل ونزاعي هذا ان الفاعل الحقيقي للممكنات باسرها هو الواجب وما
عداه بمنزلة الشرائط والآلات وذلك يظهر بعد تمهيد مقدمة هي ان العلة
بالحقيقة ما يكون مصدر الفعلية الشيء ولا دخل في ذلك لما هو بالقوة فان
ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة معدوم وفطرة العقل تشهد بان المعدوم
لا يصير مصدرا للموجود نعم يمكن ان يكون ما بالقوة شرطا لتاثير الفاعل الحقيقي وبعد
تمهيد هذه المقدمة نقول الممكنات في حد ذاتها بالقوة وما بالقوة لا يصلح ان
يكون مصدرا الا ما بالفعل والممكنات كلها ماهيات فلا شيء منها مصدرا حقيقيا واما
وجودها وان صار بالفعل بسبب الفاعل فهو امر اعتباري ومتعلق بالماهية
التي هي بالقوة فهو مخلوط بالقوة فلا يصلح مصدرا حقيقيا لما هو بالفعل كما فصله
بعض المحققين في رسالة في هذا المبحث فتعين ان يكون المصدر الحقيقي هو الواجب



المتاكد العري عن الماهية الذي هو الواجب فلا موثر في الوجود الا هو
وما يقال في العلم الطبيعي ان النار يؤثر في التسخين ونظايره فهو بالحقيقة مبدأ او اعداد
لا فاعل حقيقي على ما هو مصرح به في كتب القوم وهذا الحكم مما اتفق عليه
الحكماء والصوفية والمتكلمون الا المعتزلة

## الفصل الخامس

في ان صفاته عين ذاته وذلك لانه لو قام بذاته صفة حقيقية كالواجد
مثلا يقوم به صفة العلم فيصير بها عالما وصفة القدرة فيصير بها قادرا وصفة الارادة
فيصير بها مريدا فان كان الواجب تعالى فاعلا لتلك الصفات قابلا لها
وستعرف ان البسيط الحقيقي لا يمكن ان يكون فاعلا وقابلا لشيء واحد بل
الواجب تعالى من حيث انه مجرد عن المادة وعلائقها على ~~الاطلاق~~ عاقل
لذاته فهو علم ولما كان قائما بذاته لا بغيره كان عالما فكان علما ومعلوما
وليس هذا مخصوصا بالواجب بل جميع المجردات كذلك حتى ان
النفس الناطقة من حيث تجردها عن المادة وقيامها بنفسها علم وعالم ومعلوم
وقال بهمنيار في كتاب التحصيل ان الصور المحسوسة لو قامت بذاتها كانت
حاسة ومحسوسة وقد سبق تصوير معنى ذلك في بحث وجوده تعالى هو
تعالى من حيث انه يصح بسبب علمه بالممكنات على الوجه الاصلح ان يصدر
عنه جميعها قدرة اذ القدرة ما بسببه يصح صدور الفعل من الفاعل بحسب ارادته
وذاته تعالى كذلك ومن حيث ان علمه تعالى بذلك النظام يقتضي وجودها
في الخارج بالاستقلال ارادة اذ الارادة امر يخصص احد المقدورين
ومن حيث انه يدرك الاشياء ويوجدها بالفعل حي اذ الحي هو
الدراك الفعال فقد رجع صفاته الذاتية كلها الى العلم ورجع العلم الى الذات
وكما بان ان البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه كثيرة من الحيثيات

كل اسمين فالواحد منهما متقدم عليه طبعا اعني انه يتصور وجود واحد منهما دون
وجود الاثنين ولا يتصور وجود الاثنين الا والواحد موجود وهذه مقدمة كلية
اذا تواصف الناس ان الواجب الوجود لا يجوز ان يوجد شيء قبله اية قبلية حتى
انتج منها انه لا يتصور موجودان يتصفان بوجوب الوجود وهو عبارته وهو مجمل
ما ذكرناه منفصلا فتدبر [illegible] استحالة تعدد الواجب بالذات الشيخ المذ
كور الحق ان يستفاد التوحيد من مضمون قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا بان تحمل على [illegible] وعلى الاستعارة

## الفصل الرابع في ان واجب

الوجود لا يقبل القسمة الى الاجزاء مقدارية كانت او غيرها ويعبر عن هذا
المعنى بالاحدية كما يعبر عن عدم قبول القسمة بالحمل على كثيرين بالواحدية وقال
الشيخ في بعض رسائله ان الاحدية تقتضي عدم قبول القسمة مطلقا سواء كانت
الى الاجزاء او الى الجزئيات قال المعلم الثاني لو قبل الواجب القسمة الى الاجزاء
فكل جزء من اجزائه اما واجب الوجود فيكثر الواجب واما غير واجب
الوجود وهو اقدم بالذات من الكل فيكون الكل ابعد من الوجود والجزء اقول هذا
كلام مظلم لان الاجزاء التحليلية للشيء ليس لها تقدم على الشيء لان ذلك
الشيء بسيط لا يسبقه وجود تلك الاجزاء فتلك الاجزاء اجزاء وهمية له فلا
يلزم تقدمها عليه بحسب الوجود الخارجي والقول بان ذات الجزء التحليلي
متقدم على البسيط بمعنى ان العقل اذا قاس الكل وذلك الجزء الى الوجود
يحكم بتقدم ذات الجزء عليه وذلك لا ينافي تأخر وصف الجزئية عنه فذات
الجزء متقدم ووصف الجزئية عنه متأخر لا يغني في اثبات
المطلوب لان ذات الجزء التحليلي امر ينتزعه العقل بمعونة الوهم من المتصل
الواحد فان اريد بذاته هذا المعنى فهو ليس بمتقدم على المتصل في الوجود



الخارجي وان اريد به الجزء [illegible] ما انتزع منه فهو ذلك المتصل بعينه فلا يتقدم
على نفسه وبالجملة ليس في هذا الكلام ما يحل العقدة ويمكن الاستدلال على هذا
المطلب بانه لما كان الواجب هو الوجود المتأكد فجزؤه التحليلي اما وجود
متأكد او امر آخر وعلى الاول يلزم كونه واجبا بناء على ما سبق تقريره من المقدمات
وعلى الثاني يكون ذلك الجزء ممكنا لان ما عدا الوجود المتأكد المذكور لا يكون
واجبا وقد تقرر عندهم ان الجزء التحليلي لا يخالف الكل في الحقيقة قال بهمنيار
في التحصيل اعلم ان الماء مثلا والجزء لا يصح ان يكون بينهما وحدة بالاتصال
حقيقة فان الموضوع للمتصل الجسم جسم بسيط متشابه بالطبع الحقيقي والحكماء
ردوا مذهب ذي مقراطيس بان الاجزاء الفرضية لتلك الاجسام الصغار
تشارك الكل في الحقيقة ~~وما يشارك الكل في الحقيقة~~ ويشارك باقي الاجزاء فيها
فيصح عليها ما يصح على [illegible] الافتراق ~~[illegible]~~ ما يصح على غيرها اذا تمهد ذلك فنقول لما
تصور ان يكون له جزء تحليلي ~~[illegible]~~ يلزم ان يكون الجزء خارجيا ايضا فيكون
الواجب مفتقرا الى الجزء الخارجي هف بيان الملازمة ان ذلك الجزء
ان كان وجودا متأكدا كان واجبا فيكون موجودا بالفعل لا جزءا تحليليا مع
انه يلزم تعدد الواجب وان كان غير الوجود المتأكد يكون ممكنا فلا يكون مشاركا
للكل بالحقيقة فيكون جزءا خارجيا ايضا لا تحليليا مع انه يلزم تركب الواجب
من الممكن وهذا التحقيق ما قال المعلم الثاني فظهر انه لا ينقسم الى الاجزاء المقدارية
ولا الى الاجزاء العقلية كالجنس والفصل فظهر اشتباه انقسامه اليهما بان الجنس
مبهم انما يتحصل بالفصل فالجنس لا يكون موجودا بذاته لاحتياجه الى الفصل
المحصل له وقد تقرر بما سبق ان الواجب بمعنى الوجود المتأكد فيكون
ما فرض جنسا خارجا عن حقيقته وبوجه آخر مفصل لا يخ من ان يكون احد

مأخذه

والانفعال

فيعارضه

فاعلا وقابلا لشي واحد فالمشهور فيه ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب
ونسبة القابل الى المقبول بالامكان وهما متنافيان فلا يجتمعان في شي واحد
من جميع الجهات بالنسبة الى شي واحد واورد عليه ان نسبة الفاعل الى
المفعول انما يكون بالوجوب اذا اجتمع فيه شرايط التاثير واما بدونه
فنسبته اليه بالامكان وكذا القابل ان اجتمع فيه شرايط القبول يكون
نسبته الى المقبول بالوجوب وانت تعلم ضعفه لان القابلية وان كانت
تامة لا تستلزم حصول المقبول بالفعل فان المعتبر فيه التهيؤ والصلوح
لا الحصول بل عندهم ان الاستعداد لا يجامع الفعل واورد عليه ايضا انا لا نسلم
ان نسبة القابل الى المقبول بالامكان الخاص المنافي للوجوب لم لا يجوز
ان يكون بالامكان العام فلا ينافي الوجوب واجيب عنه بانا نعلم
بديهة ان القابل من حيث انه قابل يجوز كونه متصفا بالمقبول ويجوز ان
لا يكون والاتصاف بالفعل ليس من حيث القابلية بل من حيثية
اخرى واقول وقد سبق الاشارة الى ان قدرته تعالى هو علمه بالنظام
الاصلح من حيث انه يصح صدور الفعل عنه وارادته عين هذا العلم من حيث
يجب صدور ذلك الفعل عنه فاذن علمه تعالى قدرة من وجه اراده من وجه
وهو من حيث انه قدرة يصح منه الصدور واللاصدور ومن حيث
انه ارادة يجب عنه الصدور فكما انه يصح صحة الفعل وعدمه بالنسبة الى علمه
من حيث انه قدرة مع وجوب الصدور عنه من حيث انه ارادة
فلم لا يجوز ان يصح اتصاف ذاته تعالى بصفة وعدم اتصافه بها من حيثية
القابلية ويجب اتصافه بها من حيث الفاعلية فانه اذا جاز اجتماع
صحة الفعل وعدمه مع وجوب الفعل بالنظر الى علمه من حيثيتين فلان



يجوز في الذات الموصوفة بالعلم اولى فان الاعتبارات في الذات
اكثر فان قالوا ان الصحة والوجوب من حيثيتين فان الصحة من حيث انه
قدرة والوجوب من حيث انه ارادة فنقول هاهنا ايضا الامكان
من حيث القابلية والوجوب من حيث الفاعلية فان قالوا ان لا نقول ان
تحقيق القدرة فيه بعد ان تقولوا امثلة في هذه الصورة فان قلت
انهم لا يقولون بالقدرة بمعنى صحة الفعل والترك بل بمعنى انه ان شاء فعل
وان لم يشا لم يفعل ومقدم الشرطية الاولى واجب ومقدم الشرطية
الثانية ممتنع قلت وجوب مقدم الاولى وامتناع مقدمة الثانية ان
كان مستندا الى علمه تعالى مطلقا حتى لا يكون له تعالى جهة لا يكون ذلك
الوجوب والامتناع بالنظر الى تلك الجهة لم يتحقق القدرة بل كان هناك
ايجاب محض اذ ليس على هذا التقدير الا جهة واحدة هي جهة وجوب
الصدور وان كان هناك جهة لا يتحقق الوجوب بالنظر اليها فتم الايراد
فان قالوا اذا ثبت ان البسيط الحقيقي بالنسبة الى شي واحد لا يكون
فاعلا وقابلا معا والواجب كذلك لم يجز ان يكون صفاته زايدة على
ذاته لان فاعل تلك الصفات اما ذاته او غيره وعلى التقديرين يلزم كونه
فاعلا وقابلا لها اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلانه فاعل لجميع ما سواه
اما بالذات او بالواسطة
الفصل السادس في علمه تعالى ان
الحكماء لما راوا ان التعلق بين المدرك والمعدوم الصرف محال بحكم البديهة
وان ما يدرك امور لا وجود لها في الخارج كما في المنامات والمتخيلات
حكموا بان العلم هو الصورة الحاصلة في القوة المدركة او في آلاتها او عندها
ووجدوا ان تلك الصورة لا يتعلق بالمادة التي يتعلق بها في الخارج

فانه لو فرض ارتفاع تلك المادة كان الادراك بحاله كما في المبرسم والنايم
فحكموا بان الادراك هو الصورة المجردة عن المادة الخارجية ضربا من التجريد
حتى ان المبصر بالذات انما هو الصورة المنطبعة في القوة الباصرة ثم وجدوا مراتب
التجريد مختلفة فان الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة مجردة ضربا من التجريد لكنها
مشروطة بحضور المادة وقرب معين والصور المخيلة اقوى تجريدا لعدم احتياجها
الى الحضور والمعاني الجزئية المدركة بالوهم اشد تجريدا وبراءة عن المادة حتى
يبلغ الى درجة التعقل فان المعقول مجرد عن المادة ولواحقها بالكلية ولذلك
تنطبق على الصغير والكبير [illegible] الاوضاع المختلفة مبدا من طرف المكنات
التي هي الصور الادراكية واما من طرف القوة المدركة فوجدوا ان ما يدرك
بالالات الجرمية المكتنفة باللواحق المادية وهي الحواس لا يتجرد بالكلية
عن المادة الخارجية ولواحقها فيتعلق الادراك بها مخلوطا بتلك
اللواحق فلا يكون معقولة بل محسوسة لا ينطبق على الامور المختلفة فهي جزئية
واما ما يدركه النفس بذاتها من دون توسط الالة فهي بواسطة تجردها
عن تلك اللواحق بالكلية قد يكون كلية نسبتها الى الامور المختلفة في تلك
اللواحق كالمثلثات في ابعاد هي اصغر او اكبر او في الاوضاع يمنة ويسرة الى
غير ذلك نسبة واحدة فتحصل لهم من هذه الانظار ان مدار العاقلية
والمعقولية على التجرد فان اثبت في الحيوانات ايضا نفوس مجردة
كما ذهب اليه الاشراقيون ومال اليه الشيخ في كتاب المباحثات
لجريان بعض دلايل التجرد فيها كما نقلنا في شرح الهياكل كان مدار المدركية
والمدركية مطلقا على التجرد ولما ثبت كون الواجب تعالى في اعلى مراتب
التجرد كان عالما بنفسه بذاته لكان عقلا وعاقلا ومعقولا ولما كان ذاته

علة موجبة لكل الممكنات اما بدون شرط او بشرط هو منه والعلم بالعلة
الموجبة يستلزم العلم بالمعلول لزم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات هذا اصل
دليلهم على علمه بالممكنات ولما كان وجود العلة مغايرا لوجود المعلول اتجه
عليه ان حضور العلة غير حضور معلولها فان استلزم حضورها حضور المعلول بحصول
وجود المعلول وحصوله اما بطريق الارتسام في ذات العلة فيلزم كونه
فاعلا وقابلا او بطريق قيام المعقولات بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية او
بقيامها بامر خارج عن ذات العلة فيكون صورا علمية للعلة لان الصورة
القايمة بغير الشي لا يكون علما لذلك الشي ولئن فرض ان يكون ذلك
الامر آلة لادراك العلة كما ان الحواس آلة لادراك النفس كان
الواجب محتاجا في ادراك المعلولات الى الالة ثم لم يكن ايجاده
لذلك الامر بالعلم لتوقف العلم عليه وما قيل ان حصول المعلول
للعلة اوكد من حصوله للقابل بناء على ان نسبة الفاعل بالوجوب
ونسبة القابل بالامكان فلما كان حصوله للقابل علما كان حصوله للفاعل
علما بطريق الاولى غير تام لان كون الشي عالما بالشي يقتضي وجود ذلك
الشي للعالم ووجود المعلول في الخارج وان كان لازما لوجود العلة فهو
لا يرتبط بالعلة الا بحيث هذا الوجود ولا نسلم ان هذا الارتباط مصحح للعلم
بل لقايل ان يقول هذا كما يقال نسبة السواد الى قابله بالامكان والى فاعله
بالوجوب والنسبة الاولى منشا الاتصاف فلم لا يكون الثانية منشاء
الاتصاف اولى وهذا انما لا يفيد به عاقل اذا العلم بالشي يقتضي نسبة
مخصوصة فلا يكفي تحقق نسبة اخرى وان كانت اوكد من تلك
النسبة على ان ذلك يقتضي ان لا يكون ايجاد ذلك المعلول بسبب

العلم لعدم تقدم العلم عليه فيرجع الى ان يكون ايجاد بعض المعلولات عين علمه تعالى بما عداه من المعلولات كلها حاضرة له تعالى من غير ان يكون فيها كثرة بحسب ذلك الحضور فان الصورة العقلية في العلم الاجمالي واحدة مع كثرة المعلومات على ما تقرر في موضعه فهذا الوجود العلمي الاجمالي هو بعينه الوجود الذي ذكرنا انه مبداء اشتقاق الوجود وينتسب اليه جميع الموجودات كما سبق واليس هناك وجود عارض بل وجود غيره عبارة عن انتسابه الى ذلك الوجود القائم بنفسه كما سبق منفصل وكما انه وجود قائم بنفسه فهو علم قائم بذاته ولما كان علمه مبدا للممكنات ومخصصا لوجودها كان بهذا الاعتبار قدرة وارادة واعتبر مثل ذلك في سائر الصفات كما سبق وعلى هذا يرتفع الاضطراب الواقع للناظرين في كلامهم وتظهر توجيه الرموز المنقولة عنهم ويندفع الشبه والشكوك عن كون الممكنات معلومة له تعالى من غير ان يكون مرتسمة في ذاته تعالى او في غيره او قائمة بذاتها او معلومة فان بعض كلماتهم يوهم ان علمه بالارتسام كعبارة الاشارات وهو ينافي قواعدهم كما سبق وكلام بعضهم مبني على المثل الافلاطونية وبعضهم ذهب الى علمه تعالى عبارة عن ايجاد وجوبرى وينطبع فيه جميع المعقولات والى بعضهم الى ان ايجاده عين العلم وسمى بذلك العلم علما فعليا لا بالمعنى المشهور وهو ان يكون العلم سببا لوجود المعلوم في الخارج بل بمعنى ان يكون العلم عين الايجاد في الخارج وهذا ايجاد ذو تيجة في الاعتبار والذي نبوته للمتقدمين تعالى كما سيتلى اليه اشارة والقول بان وجوده في الخارج وان كان عين العلم بالذات لكنه يغايره بالاعتبار فهو من حيث انه علم متقدم وينسب له من حيث

وهو الشيخ الرئيس في المبدا والمعاد وهذا قول لائح عن كدر كما سنشرحه

٣٦

كونه وجودا في الخارج تكلف ومع هذا فهو اقرب من الوجوه السابقة لا سيما الوجه الاخير الذي ذهب اليه المتكلمون النافون للوجود الذهني القائلون بعلمه تعالى في الازل بالمعدومات الممكنة فانه سفسطة ظاهرة اذ التعلق بين العاقل والمعدوم الصرف محال بالضرورة الفطرية كما سبق وما قيل في توجيه كون صفاته تعالى عين ذاته ان الصفة ههنا بمعنى المحمول كالقادر والعالم كما صرح في التعليقات وهذا قول لائح عن كدر كما سنشرحه وما قيل ان العلم لا يتوقف على قبول المعلوم فان النفس شاعرة بذاتها مع انتفاء القبول لا يجدي نفعا اذ يمكن ان يكون مناط الاتصاف بالعقل بالعلم احد الامرين اما العينية واما القبول فلا يجدي مجرد العلية لانتفاء ما هو المناط وان كان بجهة اخرى فان قلت لما كان تعين المعلول من قبل العلة اذ لو لم يتعين بها لكان صدوره عنها دون غيره ترجيحا بلا مرجح فتعين العلة امرا جهة كذا وضعه كذا يتعين المهية الموصوفة بهذه الصفات بحيث لا يشاركه غيره في ذاته وجميع صفاته باقتضاء العلة اياه فيصدر الامر الموصوف عنها ولا شك ان معرفة المقتضي لامر مخصوص تستلزم معرفة ذلك الامر ولما كان الواجب علة مقتضية لجميع الممكنات بخصوصياتها على ما هي عليه في نفس الامر فانه يقتضي امرا مخصوصا ومعه امور مخصوصة اخرى ولم يوجد كان المقتضي لتلك الخصوصيات نفسه فانه المقتضي البحت لا الذي المقتضي كما انه الموجود البحت والحق البحت وكان عالما بنفسه علما حضوريا كان لا محالة عالما بالمقتضي لتلك الخصوصيات وذلك يستلزم العلم بالخصوصيات من نفسه فاقول

فيه نظر اذ من البين ان الواجب ليس عين هذا المفهوم المشتمل على النسبة المستلزم لتعقل الطرفين بل انما يصلح ان يراد بقوله انه المقتضي البحت ان علته لذاته لا لامر يعرضه مثل تصور غاية او غيره وحينئذ لا يظهر ان العلم به يستلزم العلم بمعلوله فان اقتضاءه اياه بذاته لا يستلزم ان يلزم من تعقله تعقله لجواز ان لا يكون المعلول لازما بينا للعلة حتى يلزم من تعقلها تعقله وبالجملة فيبقى المدعى غير مبين قيل لما كانت الاشياء باسرها صادرة عنه وهو مبداها على التفاصيل كان محيطا بها احاطة القوام بالشيء فبهذه العلاقة يكون ذلك الامر حينئذ محيطا بها علما بها واورد عليه انه لا احاطة للنواة بالنخلة كيف وليس فيها النخلة بالفعل فلا يكون عالما بها وهو ظاهر وقيل كما ان بالصورة المخصوصة بالشيء يتميز ذلك الشيء كذلك بالمقتضي لخصوصية شيء يتميز ذلك الشيء لان المقتضي باقتضائه يعين ذات المقتضى وصفاته بحيث لا يشاركه غيره وكما ان الصورة التي بها يتميز الشيء اذا حصل عند المدرك كان علما به كذلك المقتضي الذي يتميز به الشيء اذا حصل عند المدرك كان علما به ولما كان المقتضي لجميع العالم على ما هو عليه في نفس الامر واحدا فلا يبعد ان يكون ذلك الامر الواحد اذا حصل عند المدرك كان علما بكل واحد منها وحينئذ يكون جميع الاشياء في الشهود العلمي الذي بمنزلة الوجود الذهني امرا واحدا فالمعلم الثاني واجب الوجود مبداء كل فيض وهو ظاهر على الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته و[illegible] الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل

علیه
ومعرفة ما سوی ذاته
والوجود وما سواه
منه

انه تعالی ذاته
[illegible] علما بالکل کثیره
منه

٣٨

في وحدته اقول لما كان العلة مباينا للمعلول مغايرا له في الوجود فلا يكون حضورها حضوره وتعلم العقل البشري عند المدرك لا يكون شعورا به لمجرد كونه مبداءه امتيازه وعلى فرض حضوره يجري التردد [illegible] سابقا من ان حضوره اما في الذات العالم او في غيره وكلاهما يستلزم المحذور على ان قياس العلة على الصورة وازالة الاستبعاد بذلك القياس مستبعد جدا اذ الصورة عين ماهية المعلول على ما هو التحقيق او مثال له على المذهب المرجوح المصادم للتحقيق وليست العلة عين المعلول ولا مثالا له فقياسها على الصورة قياس مع ظهور الفارق اقول والذي يشبه ان يكون مذهب الحكماء ان ذاته تعالى عين العلم العالم بذاته كما انه عين الوجود العالم بذاته فهو علم بذاته وعلم بمعلولاته اجمالا كما سبق التلويح اليه من نقل كلام من قال ان الصورة المحسوسة لو قامت بنفسها كانت حاسة ومحسوسة فهذا العلم العالم بذاته هو علم بذاته باعتبار وعلم اجمالي بمعلولاته باعتبار اخر والحيثية الاولى علة للحيثية الثانية فعلمه بذاته من حيث ذاته علم بذاته علة بغيره وكما ان العلم الاجمالي فينا مبداء للعلم التفصيلي كذلك العلم الاجمالي الالهي خلاق للصور التفصيلية في الخارج وفي المدارك العقلانية والالهية والمراد بهذا عين ذاته فيصح الحمل المشترك بين الواجب تعالى وغيره فان صفات جميع الاشياء عين ذاته بهذا الوجه فان قيل اذا كان علمه عين ذاته وهو عالم بالمتغيرات

وتسب له من حيث كونه موجودا في الخارج بكلف ومع ذلك هو الوجه

لا سيما الوجه الاخر الذي ذهب اليه المتكلمون النافون للوجود الذهني الى علمه تعالى

في الازل بالمعدومات الممكنة فانه ستسقط طاهره اذ التعلق بين العالم والمعدوم الصرف محال

بالضرورة الوجدانية كما سبق ولما فيه من لزوم كونه ضعاما عين ذاته ان الصفة بما يعم الحادث

المحوى كالعالم والاي در وكلهم صح صح وكون الممكنات معلومة له من غير ان كونه نفسه ذاته من اي غيره ... عالم بانها

سبق من حيث

الواجب وغيره

فاذا تغير حال المعلوم فان لم يتغير علمه لزم الجهل لعدم مطابقة الواقع

وان تغيره لزم تغير ذاته قلت انه يعلم المتغيرات على وجه لا تطرق

اليه تغير مع كونه مطابقا للواقع مثلا يعلم ان الحادث

الفلاني يوجد في الآن الفلاني او الزمان الفلاني ويتقدم في الآن

او الزمان الذي بعده وهكذا في ساير الحوادث فانه يعلم بعلم اجمالي

هو عين ذاته على وجه لا تطرق اليه تبدل كما في علمنا الاجمالي

بالامور المتعاقبة المترتبة وانما يلزم التغير فيه لو كان علمه بسبب

حضوره في الآن او الزمان مثل ان نعلم ان زيدا قائم الآن ثم

اذا قعد فلا بد ان نعلم انه قاعد الآن والا كنت جاهلا بحاله وكان

استمرار علمك بقيامه جهلا واما اذا فرضنا ان نعلم ان زيدا في ذلك

الان او في ذلك البعض من الزمان بصفة القيام وفي ذلك

البعض الاخر بصفة القعود ولم تعين الآن والزمان بالحضور عندك

بل بالاسباب المعينة له وهكذا في جميع الاحوال فلا يلزم فيه تغير

وتبدل اصلا ويمكن تمثيله للتوضيح تارة بعلمنا بالاحوال المترتبة

المتعاقبة السابقة فان ذلك العلم لا يتغير اصلا واخرى بان نفرض

ان احدا منا اطلع على الاحوال المتعاقبة اللاحقة بسبب الاطلاع على

الاسباب المودية اليها كما في المنجم المطلع على الاوضاع المترتبة المتعاقبة

بحسب الحساب لم يكن في ذلك العلم تغير اصلا وهذا مما لا يشتبه على

ذي فطانة وقد اوضحناه في رسائلنا وتعليقاتنا باشمله اخرى ثم انه

قد اشتهر عن الحكماء انهم ينفون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي

٣٠

واستمر التشنيع عليهم من الناظرين في كلامهم بان ذلك يستلزم عدم

احاطة علمه تعالى بجميع الممكنات تعالى عن ذلك علوا كبيرا واخرى بانه لا شك

في ان جملة معلولات الجزئيات على الوجوه الجزئية والعلم بالعلة يستلزم

العلم بالمعلول عندهم فيلزمهم ان يكون عالما بها على الوجه الجزئي لانه عالم

بكل ما سوى الله ومن جملته الجزئيات على الوجوه الجزئية فالقول

بعدم علمه تعالى بها على هذا الوجه من قبيل استثناء بعض الجزئيات عن

الاحكام الكلية على ما هو دأب اهل العربية بل يمكن ان ينقض دليلهم على

علمه تعالى بمعلولاته بذلك ويقال دليلكم جار في الجزئيات من تلك

الوجوه مع انها ليست معلومة له تعالى عندكم فيلزم عليكم بطلان دليلكم

وقد صرح بكفرهم في ذلك اكابر المتاخرين من العلماء الراسخين وانما تجه

تكفيرهم في ذلك لو قالوا بان بعض الامور ليس معلوما له تعالى

عن ذلك علوا كبيرا كما فهمه بعض المتاخرين من كلامهم ومنشاء ذلك

انهم حسبوا ان تصور المعنى انما منع فرض الشركة بواسطة امر مخصص ينظم

اليه وهو المسمى بالتشخص فالم يدرك ذلك الامر المخصص كان المدرك

كليا واذا ادرك وقيد المعنى به صار جزئيا كما هو مذكور في الامام

الرازي وغيره من المتاخرين وذلك الامر لا بد ان يكون المخصص

لا يكون له معنى كلية والا لم يحصل الجزئي الحقيقي فان ضم الكلي الى الكلي

لا يفيد الجزئية فحسبوا ان كون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي مبني

على عدم علمه بذلك المخصص وما كان ذلك الحساب عندهم بما رادوا ان

الحكماء ينفون حصول صور الجزئيات المادية للمجردات فنسبوا اليهم انهم

ينفون علمه بالاشخاص المادية وذلك كفر صريح وقول فضيح تحاشى

بلزوم

المكنوم

كثير

عنه من له ادنى مسكة من العقل وتحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية هو الادراك لا المدركات ففي المدرك فهم يقولون ان علمه تعالى يحيط بجميع الامور
بحيث لا يشذ عنه شيء من الاشياء ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة
في الارض ولا في السماء ولكن علمه بها على وجه لا يمنع فرض الشركة
والكلية والجزئية انما تشأن من نحو الادراك لان الادراك الجزئي
وعدم ادراكه بكلي بما ادركه بالحس بطريق الاحساس والتخيل فهو مدرك
له تعالى بطريق التعقل وكما ان كثيرا من الصفات في حقه تعالى نقص
وان كان في غيره تعالى كمالا كذلك الادراك التخيلي نقص في حقه
تعالى فهم لا ينفون علمه بشيء من الاشياء بل انما ينفون عنه التخيل والا
حساس مع اثبات ادراكه جميع المحسوسات والمتخيلات بطريق
التخيل ولا يشتبهون في الالهيات الا في ما ليس له نظيرة كلية حتى لا يمكن
ادراكه بطريق التعقل ومن البين انه لا يتعلق بهذا التقرير حكم سواء
دليل ويلزمهم على ذلك اولا وسواء كان مطابقا للواقع اولا ومن كفرهم
في ذلك فانما هو النسبة من يبغي علمه بعض الامور كما هو المشهور
من الجمهور والمتبادر الى الاذهان دون الافهام وانت تعلم ان
التكفير انما يتعلق بما يلزمه القائل لا بما يلزم من كلامه ولم يشعر كان لا يخفى
على من تتبع كتب العقائد

## الفصل السابع في قدرته تعالى القدرة

عبارة عن كون الشيء بحيث يصح صدور الفعل عنه وعدم صدوره بالقصد
ولما كان علمه تعالى بالنظام الاكمل سببا لصدور الممكنات عنه فاذا نسب
الممكنات اليه من حيث يصح صدورها عنه فاعل ومن حيث تخصص الصدور
عنه بالفعل مريد والمشهور عن الحكماء انهم يفسرون القدرة بكونه ان شاء

كان علمه بهذا الا عتبار قدرة واذا نسب اليه ... انه كاف في ... عنه كان بهذا الاعتبار ارادة فالنظام يسمى القدرة ... ارادة كما ... بين العلم ... العلم والارادة ... الصدور ...



الاول

فعل وان لم يشأ لم يفعل يجعلون مقدم الشرطية واقعا واجبا ومقدم
الشرطية الاولى غير واقع بل ممتنعا وجعل المتاخرون هذا التعريف
منشأ الخلاف بينهم وبين المتكلمين في انهم يجوزون عدم صدور العالم
واقناره بعد وجوده بالكلية ونفيه الحكماء وذلك ان نقول ليس
التعريف منشأ الخلاف بل منشأه قول الحكماء بوجوب تحقق مقدم
الشرطية الاولى وامتناع تحقق مقدم الشرطية الثانية وقول المتكلمين
بامكانهما وذلك ليس خلافا في معنى القدرة والاختيار فان الفريقين
متفقان على ان تنبغيا على احد التعريفين يمكنهم هذا الخلاف كما علم مما
سبق فان قلت ان كان المراد بامتناع الامكان الذاتي فلا شك
في تحققه في المقدمتين فان العالم ممكن فلا ينفك عنه صحة وجوده
وعدمه وان اريد به سلب الامتناع الذاتي والغيري معا فلا شك
في امتناعه فان العالم موجود فيكون واجبا بالغير فلا يصح سلب الامتناع
المطلق عن عدمه فلا يظهر وجه الخلاف في وجوب مقدم الشرطية الاولى
وامتناع مقدم الشرطية الثانية قلت ان عدم العالم ممكن بالنظر الى ذاته
لامتناع زوال الامكان الذاتي عنه لكن عدم مشيئته تعالى له ممتنع بالذات
عندهم ولا منافات بين امكانه الذاتي وامتناع صدوره عنه بالنظر الى
مشيئته فعدمه ممكن بالذات لكن عدم مشيئته تعالى له ممتنع بالذات فيصح
ان عدم صدوره منه ممتنع بالذات وان كان موقوفا على عدم ممكن العدم
والمتكلمون ينكرون ذلك ويقولون بجواز عدم مشيئته له تعالى فلو اريد
بصحة صدور الفعل وعدمه ما يساوق الامكان الذاتي للمقدور لم يبق
بين التعريفين فرق ولم يكن التعريف منشأ الخلاف بل يكون مقداره

يجوز عدم خشية ثم للممكنات كما ذكرنا اولا ولذلك فسر بعض محققي
الحكماء القدرة بالصحة المذكورة ومع ذلك قال بقدم العالم وان
اريد به ما ذكرناه آنفا كان ذلك منشأ للبطلان وقال المتكلمون ان
القدرة في الحيوان من الكيفيات النفسانية وهي مصححة للفعل وعدمه و
تعلقها بالطرفين على السواء واختلفوا في انها متقدمة على الفعل كما القدرة
المؤثرة بالفعل من حيث هذا الوصف مقارنة للفعل لاني اقول النزاع
انما هو في ذات القدرة كما يعلم من ادلة الطرفين احتج من قال
بتقدمها على الفعل بوجهين الاول انه لو لم يتحقق قبل الفعل لكان تكليف
الكافر بالايمان تكليف العاجز وتكليف العاجز وان كان جائزا
من الله تعالى عند الاشاعرة لكنه غير واقع بالاتفاق كما قال الله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة يلزمها كونها محتاجا
اليها في احداث الفعل ومع الفعل لا يبقى الاحتياج اقول ضعفه ظاهر
لان الحصول لا ينافي الاحتياج الى العلة واجيب عن الاول بان
تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال اعني وقت
حصول القدرة وهي مع الفعل ويرد عليه انه لو استمر على الكفر لم
يتحقق القدرة اصلا على انها مع الفعل والثاني يتحقق بالاتفاق
في ارادته فسرها المتكلمون بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين وقيل هي في الحيوان
شوق متأكد الى حصول المراد وقيل انها مغايرة للشوق فان الارادة
هي الاجماع وتصميم العزم وقد يشتهي الانسان ما لا يريده كالاطعمة
اللذيذة بالنسبة الى العاقل الذي يعلم ما في اكلها من الضرر وقد يريد
ما لا يشتهيه كالادوية البشعة النافعة التي يريد الانسان تناولها

لما



لما فيها من النفع ويفرق بينهما بان الارادة ميل اختياري والشوق
ميل جبلي طبيعي مثل وبهذا يعاقب الانسان المكلف بارادة
المعاصي ولا يعاقب باشتهائها وهو لا. واعلم ان مبادي الافعال
الاختيارية في الحيوان خمسة التصور واعتقاد النفع او دفع الضرر والشوق
والاجماع المسمى بالارادة والقوة المحركة والاولون اسقطوا الاجماع
وجعلوه نفس الشوق المتأكد اقول في كون القصد والارادة من
الافعال الاختيارية نظر اذ لو كان كذلك لاحتاج الى قصد آخر
وتسلسل والقول بان بعضها اختياري دون البعض تحكم لا يساعده الو
جدان بل الظاهر انه اذا غلب الشوق تحقق الاجماع بالضرورة ومبادي
الافعال الاختيارية تنتهي الى امور اضطرارية صدرت عن الحيوان بالا
يجاب فان اعتقاد النفع او اللذة يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق
وتابعا له فيطيعه القوة المحركة اضطرارا فهذه امور مترتبة بالضرورة والاختيار
في الحيوان عبارة عن كون علمه والشوق التابع له سببا للفعل وقدرته
عبارة عن ذلك ثم من جعل الشوق غير الارادة وفرق بينهما بما سبق
يلزم ان يكون تناول الاطعمة الشهية النافعة بالنسبة الى العالم بنفعها مع كراهته
جهة ايا ما صادرا عنه من غير شوق وتناول الاطعمة اللذيذة الضارة بالنسبة
الى العالم بضرها صادرا عنه من غير ارادة لانتفاء الميل الشهوي الذي سماه
الميل الجبلي في الاول وانتفاء الميل الذي سماه الميل الاختياري في الثاني
وان نوقش في الثاني فلا محيص عن الاول وح لا يكون مبادي
الافعال الاختيارية مطلقا خمسة فان قلت فكيف يتحقق الثواب
والعقاب فان ذلك بمنزلة ان يضطر الانسان غيره الى فعل ثم يعاقبه

بعض المصطرين وثبت بعضهم قلت قد تقرر عند اهل الحق ان الثواب والعقاب من الله تعالى ليس لمية استحقاق وليس لاحد من العباد حق على الله تعالى حتى يكون منعه عن ذلك ظلما تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما يقوله المعتزلة من ان العبد باختياره وقدرته يفعل الطاعات والمعاصي ويستحق لاجلها الثواب والعقاب فلا يساعده اهل الحق ولا يخفى الكسب الذي اثبته الاشعري عبارة عن تعلق قدرة العبد بالفعل من دون ان يكون لها تاثير اذ لا موثر الا الله تعالى عنده وبذلك يمتاز مذهبه عن مذهب المعتزلة فان قدرة العبد عندهم موثرة وباثبات القدرة الغير الموثرة يمتاز عن مذهب الجبرية فان تكليف العاجز غير واقع ولا تكليف القادر وان لم يكن قدرته موثرة فهو واقع وليس من الحكم في شي وسيجي في بحث القضاء والقدر بعض تفاصيل هذا البحث واراده الله تعالى كما سبق هو علمه تعالى بنظام الكل على الوجه الاتم الاكمل فان هذا العلم كما تكرر وتقرر من حيث انه يصح صدور الممكنات عنه قدرة ومن حيث انه كاف في وجودها ومرجح لطرف وجودها على عدمها ارادة وذكر وان العلم ربما قد يصير سببا لوجود امر خارجي كالماشي على شاهق جدار ضيق العرض اذا غلبه توهم السقوط يصير هذا التوهم سببا لسقوطه منه [illegible] الفعل تاثير بعض النفوس بالهمة والوهم والعين الذي علم تاثيره بالتجارب واخبار المخبر الصادق فلا يستبعد ان يكون العلم الازلي سببا لوجود الممكنات في الخارج الفصل الثامن في حيوته تعالى الحيوة في الحيوان صفة تقتضي الحس والحركة الارادية ويستدل على مغايرتها للحس والحركة بان العضو المفلوج حي وليس

مذهب ...



فيه الحس والحركة الارادية واورد عليه ان العضو المفلوج ليس بمسلوب الحس بالكلية ثم لو استدل بالعضو المخدر لتم وعلى مغايرتها للقوة الغذية بان العضو الذابل حي وليس بمغتذ واورد عليه انه يجوز ان يكون قوة التغذية فيه ضعيفة لكن يكون تغذيتها اقل من التحلل فلذلك يظهر الذبول وهي في حقه تعالى عند المتكلمين صفة مصححة للقدرة والارادة وقال الحكماء الحي في حقه تعالى هو الدراك الفعال ولذا في غيره من المبادي العالية وقال الامام في بعض كتبه الحيوة قد يوصف بها النباتات وقد يوصف بها الانسان والحيوانات والحيوة التي بها وصف كل منها بها هو كونه على الوجه الذي يترتب عليه الكمالات التي من شانه فالحيوة في حقه تعالى عبارة عن كونه على الوجه الاتم الذي يحق بجلال ذاته وكمال صفاته والمستند في اثباتها مع باقي الصفات الدلايل السمعية وقال العلامة الطوسي في بعض تصانيفه المستند في اثبات حيوته سوال الحكماء يصفونه بالطرف الاشرف من طرفي النقيض فلما وصفوه بالعلم والقدرة ووجدوا ان من لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه بالحيوة لا سيما وهي اشرف من الموت الذي يقابلها هذا كلامه وهو كما ترى ثم نقل عن واحد من اهل بيت النبوة واراد به الامام محمد الباقر على نبينا وعليه الصلوة والسلام انه قال ونعم قال من قال هل سمي عالما وقادرا الا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم والباري واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار يتوهم ان لله تعالى زبانيين فان ذلك كمالها

ويتوهم ان عدمها نقصان لمن لا يتصف لا يكون له بل هذا احال
العقلاء فيما يصفون الله تعالى به والى الله المرجع اقول هذا كلام
رقيق رشيق انيق صدر عن مصدر التحقيق ومورد التوفيق وبيانه
في ذلك ان التكليف انما يتعلق بمعرفة الله تعالى بحسب الوسع والطاقة
فانما كلفوا بان يعرفوه بالصفات التي الفوها وشاهدوها فيهم مع
سلب النقائص الناشية عن انتسابها اليهم ولما كان الانسان
واجبا بغيره عالما قادرا مريدا حيا متكلما سميعا بصيرا كلف بان يعتقد تلك
الصفات في حقه تعالى مع سلب النقائص الناشية عن انتسابها الى
الانسان بان يعتقد كونه تعالى واجبا لذاته لا بغيره عالما بجميع المعلومات
قادرا على جميع الممكنات مريدا لجميع الكائنات وهكذا في ساير الصفات
ولم يكلف باعتقاد صفة فيه تعالى لا يوجد مثاله ومناسبة بوجه ما فيه
ولو كلف به لما امكنه تعقله بالحقيقة وهكذا احد معاني قوله عليه السلام من
عرف نفسه فقد عرف ربه مع انهم وما قدروا الله حق قدره الفصل العاشر
في سمعه وبصره تعاضدت الادلة السمعية على انه سميع بصير واختلف
في انهما راجعان الى العلم فيكون عبارة عن علمه بالمسموعات والبصر
عن العلم بالمبصرات او هما صفتان زائدتان فذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري الخ ~~او هما صفتان زائدتان~~ فذهب الى الاول وساير
المتكلمين الى الثاني واقول ظاهر النصوص كونهما صفتين زائدتين
مغايرتين للعلم الا ترى انه تعالى عالم بالمذوقات والمشمومات
والملموسات ولم يثبت بازائها صفة فيه تعالى فلو كان السمع والبصر
راجعين الى العلم كان حكمهما حكم ساير المحسوسات ولم يتعرض لاثباتهما

بخصو



بخصوصهما كما لم يتعرض بخصوص ادراك ساير المحسوسات وتسميته بخصوص
ولما ارجاع الصفات الواردة في النصوص بعضها الى بعض فلا يسع
منه في الصفات الاخر كالقدرة والارادة والكلام على ما ذهب
اليه بعضهم لا يحتمله لا يظهر وجه ارجاع هذين الوصفين بخصوصهما الى العلم
15 من بين ساير الصفات مع ان ظاهر النصوص مشعر بالمغايرة ولا
احتياج الى الالة انما هو في حصادنا وليا دي مع مدرك المبصرات
والمسموعات على النحو الجزئي بذاته تعالى بناء على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين
مع انه تعالى مدرك للجزئيات بالوجه الجزئي فالباعث على
تخصيص هذين الادراكين بالرجوع الى العلم بل الظاهر انهما صفتان
زائدتان على العلم بخلاف ادراك ساير المحسوسات فانه يرجع
الى حيث لم يرد السمع على اثبات صفة اخرى بازائها كالذائق
والشام واللامس فيحكم برجوعها الى العلم وليت شعري ما الباعث
للشيخ الاشعري على ذلك مع ان شيمته وطريقته المحافظة على ظواهر
النصوص الفصل الحادي عشر في كلامه تعالى قد تواتر
جميع الانبياء على انه تعالى متكلم ولا حاجة في اثبات النبوة الى اثبات
الكلام فيلزم الدور في اثباته بقول الانبياء فان النبوة تثبت بالمعجز
الخارق للعادة المقرون بالتحدي بعد اثبات علمه تعالى وقدرته على
جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فانه اذا قال رسول الملك انه ان
كنت صادقا في اني رسولك فخالف عادتك وقم من مكانك ففعل
الملك ذلك وقام من مكانه حصل اليقين العادي من غير حاجة الى
اثبات كونه متكلما ثم اذا ثبت النبوة ثبت الكلام والاحكام التي

ى وزعمه بقول النبي فاثبات النبوة موقوف على اثبات علمه وحياته
وان جميع الممكنات مستندة اليه تعالى ابتداء او بتوسط ثم اختلفوا في حقيقة
كلامه وقدمه وحدوثه فان كونه صفة له تعالى يستلزم قدمه وكونه مولفا من
الحروف المتعاقبة يقتضي حدوثه فذهب بعض المتكلمين الى ان
المولف من الحروف ليس صفة قائمة به تعالى بل كلامه عبارة عن
ايجاد ذلك المولف في غيره كاللوح المحفوظ وجبرئيل والنبي
او لسانه وهم المعتزلة وذهب بعضهم الى ان هذا المولف مع حدوثه
قائم بذات الله تعالى وهم الكرامية المجوزون لقيام الحوادث بذاته
تعالى وذهب آخرون الى ان هذا المولف قديم قائم بذاته تعالى مع
قولهم بتركبه من الاصوات والحروف المتعاقبة وهم الحنابلة ونقل
عنهم المبالغة في قدمه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان
اقول لعلهم لم يعرفوا معنى القدم وحسبوا ان نسبة الحدوث اليه اهانة
او يكون منعهم عن اطلاق الحادث على المصحف وتوابعه لئلا يتوهم
حدوث الكلام القائم بذاته تعالى كما ان الاشاعرة مع اعتقادهم ان
الكلام اللفظي القائم بالقاري حادث وان اطلاق كلام الله عليه
بطريق اشتراك الاسم يمنعون اطلاق الحادث عليه لئلا يتوهم حدوث
الكلام النفسي القائم بذاته تعالى وذهب الاشعري الى ان كلامه تعالى
ليس بصوت ولا حرف بل هو المعنى القائم بذاته تعالى وحمل جمهور الا
شاعرة على المعنى المقابل اللفظ وسموه بالكلام النفسي وقالوا بحدوث الكلام
اللفظي المركب من الحروف وهو قديم ولم يرتض صاحب المواقف
هذا الكلام وزعم انه يستلزم مفاسد كثيرة كعدم كون المكتوب ما بين



دفتي المصحف كلام الله تعالى مع انه علم من الدين ضرورة ان كلام الله
حقيقة وكعدم كون المقرو المحفوظ والمسموع كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك
من المفاسد التي تخفى عن المتفطن في الاحكام الدينية قال فوجب حمل
كلام الشيخ على ان المراد بالمعنى ما قابل العين ليكون الكلام النفسي عنده
مجموع اللفظ والمعنى قائما بذاته القديمة مكتوبا في المصاحف مقروا بالالسن محفوظا في
الصدور وهو غير الكتابة والحفظ والقراءة فانها حادثة وترتب
الحروف والالفاظ انما هو فيها لعدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث
والملفوظ قديم والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث
التلفظ دون الملفوظ جمعا بين الادلة قال وهذا الذي ذكرناه وان كان
مخالفا لما عليه متاخروا الاصحاب الا انه بعد التامل حقيقة اقول
وقد سبقه الى مثل ذلك محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتابه المسمى نهاية
الاقدام في علم الكلام واورد على ذكره ترك لزوم المفاسد ان سئل كلامية
ما بين الدفتين انما كفر اذا قال انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه
من مبدعات الله تعالى ودال على ما هو كلامه حقيقة وقائم بذاته ولكنه ليس
صفة قائمة بذاته تعالى فلا كفر اصلا كيف والمعتزلة لا يكفر وكل منهم في الكلام
واكثر الاشاعرة الذين عبر عنهم بمتاخري الاصحاب على ذلك وعلى
العبارة من قدم اللفظ وان الترتيب فيها لقصور الالة انه امر خارج
عن طور العقل وهو قيل ان تعالى يمكن ان يكون حركة لا تتعاقب
اجزاؤها وانما تتعاقب اجزاء الحركة فينا لعدم مساعدة الالة بل كيف يتصور ان
يكون الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى الاصوات القائمة بنا متحدة بالنوع
حتى صح ان يقال ان ملك الحوالات القائمة به تعالى من غير ترتيب

وفيما ترتبه لتقصور الآله ولنا في هذا المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة
هي ان صفة التكلم فينا عبارة عن قوة تأليف الكلام وكلامنا عبارة
عن الكلمات التي هي مولفة لمعاني الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول
صفة التكلم القائم بذات الله تعالى صفة هي مصدر تأليف الكلمات
وكلامه تعالى هي الكلمات التي هي مولفة له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة
وهذا الكلام الازلي خطاب متوجه الى مخاطب مقدر وامتيازه عن
العلم ظ فان كلام غيره تعالى معلوم له تعالى وليس كلاما له كما ان كلام
غيرنا معلوم لنا وليس كلاما لنا وهذا الذي ذكرنا ليس مذهب الحكماء
من ان كلامه نفس علمه ولا مذهب الحنابلة ومن تبعه وهم مثل صاحب
المواقف من ان كلامه الاصوات والحروف وما يشمل الاصوات
والحروف والمعاني ولا ما هو المشهور عن الاشعري من ان كلامه المعنى
القائم بذاته بل هو تحقيق وتنقيح مذهب الاشعري كما يظهر بالتامل الصادق
ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات كان كلامه ايضا واحدا
مشتملا على جميع اقسامه من الكتب والصحف باللغات المختلفة و
الاخبارات والانشائيات ولما كان كلامه ازليا كان الخطاب
منه متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجود في الازل فيكون
المضي والحضور والاستقبال فيه بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب
المقدر فلا اشكال في ورود بعضها بصيغة المضي وبعضها بصيغة الحال
وبعضها بصيغة الاستقبال فان قلت تبادر العرف على من انشأ
كلاما ما كتابة يسمى متكلما [illegible] ذلك الكلام بانه قوله وكلامه
كما يقال قال الشاعر كذا وكذا [illegible] كذا وانما [illegible] الفهم

٤٢

هذا الاقوال بانهم كسوه علم لا يجوز ان يكون كلام الله تعالى من هذا القبيل كما
يقوله المعتزلة فيكون نسبته اليه تعالى بسبب ان كتبه في اللوح المحفوظ
او اوجده في لسان الملك او الرسول قلت اما اولا فلان من لم
يقدر على تأليف الكلمات في النفس لا يسمى متكلما وان اوجد النقوش
وكذلك لا يسمى من علم انه ليس له قصد الى تلك الالفاظ والحروف
لا يسمى متكلما ونسبة القول الى من كتب شيئا من الكلام لسبب اعتقاد
انه دال على كلامه النفسي حتى لو علم انه ليس له الكلام النفسي لم يسم
متكلما اصلا كما لو فرضنا انه صدر هذا النقوش من غير الانسان واما
ثانيا فلان النصوص السمعية دالة على اثبات صفة الكلام له تعالى
وظواهر تلك النصوص انها صفة مغايرة لسائر الصفات كالعلم
والقدرة والارادة والقول بما قاله المعتزلة يؤدي الى ان لا يكون
الكلام صفة اخرى بل راجعة الى القدرة على خلق الممكنات في محالها
والتجاوز عن الظواهر من غير ضرورة مستكره على انه لا يمكن الدلالة
على نفي الكلام النفسي ولو تنزل لزمهم القدح في كونه متكلما بالمعنى العرفي
كما سبق وبعد ثبوت الكلام النفسي هو ما ذكرنا من تحقيق مذهب الا
شعري من غير خلل ولفصل الثاني عشر في القضاء والقدر
القضاء عبارة عن علمه تعالى في الازل بما سيكون على الوجه الذي
يكون عليه والقدر عبارة عن ايجاده في الخارج على وفق القضاء الازلي
وقد يطلق القضاء والقدر بمعنى واحد والمعتزلة لما اوجبوا الثواب
والعقاب واللطف ورعاية الاصلح عليه تعالى اثبتوا للعبد قدرة مو
ثرة في الفعل بها يستحق على الطاعة الثواب والمعاصي العقاب وقالوا ان
به تحقق

علم في الازل ان العاصي القادر على الطاعة والمعصية يختار المعصية بقدرته
واختياره فلذلك يستحق العقاب وان المطيع يختار الطاعة بقدرته و
اختياره فيستحق الثواب قالوا وعلم الله تعالى لا يؤثر في ايجاد الطاعة
والمعصية فان علمه متعلق بان العبد بقدرته وارادته يعين احد الطرفين
وليس في ذلك يلجئ العبد الى احدهما قيل وعلى مذهب الاشعري انه علم
الله تعالى في الازل ان العبد يكتسب فعل ما يفعل وان لم يكن مباشره الكاده
فلذلك يستحق الثواب والعقاب اقول انما يستقيم ذلك لو لم يكن
علم الله تعالى علما فعليا هو مصدر المعلوم واما اذا كان علمه فعليا كما سبق
فلا يستقيم ذلك لان ذلك العلم سبب مؤثر في المعلوم معين له لا
يقال يجوز ان يكون مؤثرا في وجود الفعل بسبب قدرة العبد او
بكسبه لانا نقول كون الشيء سببا لصدور الشيء عن سبب آخر انما
يتصور بكونه سببا بعيدا او على هذا التقدير يبقى الاشكال الذي ارتكبه
المعتزلة لاجل اثبات قدرة العبد وتاثيره ونفي تاثير الله تعالى في فعل
المكلف وذلك لانه كما لا مخلص عن تاثير المؤثر القريب كذلك لا
مخلص عن تاثير المؤثر البعيد فلا يندفع القلق بما ذكروه واما الكسب الذي
اثبته للتفرقة بين حركة المرتعش وحركة المختار فان التكليف بمثل الاول
غير واقع وان كان جائزا عنده والحق ما ذهب اليه الاشعري وان
التكليف الذي هو غير واقع هو التكليف بما ليس متعلقا لقدرة
العبد واما ما هو متعلق قدرته وان لم يكن مؤثرة فالتكليف به واقع
وليس فيه محذور [illegible] علم الله تعالى حق حتى يتوهم في حقه الظلم بل
هو الحاكم المطلق الفعال لما يريد قدر [illegible] السعادة لمن اراد والشقاوة

٤٤

لمن شاء من غير سابقة استحقاق وقال هؤلاء للجنة ولا ابالي وهؤلاء للنار
ولا ابالي **الفصل الثالث عشر** في حكمته تعالى وهو عبارة عن اتقان
الفعل واتقان العلم ولما كان تعالى متصفا بالعلم الاكمل الذي لا يشوبه جهل
والقدرة الكاملة التي لا يعتريها عجز كان صنائعه مشتملة على دقائق الحكم
التي تتحير في دركها عقول العقلاء كما يشهد به النظر في المصنوعات
خصوصا الهيئة والتشريح كان تعالى احكم الحاكمين كما انه اعلم العالمين واقدر
القادرين بل علم جميع العلماء بالنسبة الى علمه تعالى جهل وقدرة جميع القادرين
بالنسبة الى قدرته عجز قال الخضر لموسى عليه السلام ما علمي وعلم جميع الخلق
بالنسبة الى علمه تعالى الا كما يبغض المخيط المغروز في البحر يعلم ما بين ايديهم
وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء **الفصل الرابع عشر**
في جوده تعالى وقد عرفوا الجود بافادة ما ينبغي لا لعوض ولا لغرض وهذا التعريف
يشتمل على تفصيل للتنبيه اذ يمكن الاقتصار على قوله افادة ما ينبغي لا للعوض
لان من افاد ولمن لا ينبغي لم يكن هذه الافادة افادة ما ينبغي ومعلوم ان
الغرض يشمل العوض بل العوض ايضا [illegible] الغرض في هذا المقام فيمكن الا
كتفاء باحدهما والجود الحقيقي ليس الا لله تعالى فان غيره انما يفعل الجود
بعرض من الاغراض العائدة اليه اما في الدنيا واما في الاخرة اما الثواب
واما الخلاص من العقاب او المدح من الناس او استكمال النفس والا
حتراز عن رسوخ محبة ما سوى معرض الزوال او التخلص من الالم الذي
يحصل لرقة القلب لعلاقة الجنسية الى غير ذلك واما المبدا تعالى فيفيض الخير
بارادته على الممكنات بحسب ما تقبله كل واحد منها من غير بخل ولا غرض ولا
عوض والنقص الظاهر في بعض الممكنات [illegible] قصور القابلية لا من

يجل الفاعل تعالى عن ذلك وقصور القابلية عند الحكماء مستندة الى معدات
مترتبة غير متناهية غير مجتمعة يكون الواجب مع كل من السوابق علة موجبة
للاحقة ولا ينتهي شي من الآحاد الا الواجب من غير مداخلة السوابق
قال المعلم الثاني في التعليقات الاول تام القدرة والحكمة والعلم كامل في
جميع افعاله لا يدخل في افعاله خلل البتة ولا يلحقه عجز ولا يلحقه عجز ولا قصور والآ
فات والعاهات الطبيعية انما هي تابعة للضرورات ولعجز المادة عن قبول
النظام التام هذا وعند المحققين من اهل الكشف والشهود والاحوال التي عليها
واحد واحد من افراد الممكنات على تعاقبها وتواليها من مقتضيات
استعداد ذلك الفرد بحيث لا يمكن ان يكون كل ما هو عليه او انقص منه في
كل حال من احواله وان لم يظهر علينا وجه اللزوم فيها كما ان الاربعة لا يمكن ان
يكون الا زوجا كذلك لا يمكن ان يكون كل شخص في الحال التي هو فيها
على صفة ان يكون على الكمل منها او انقص والواجب تعالى يظهر بنور الفيض
الوجودي ما هو مستكن في قابليته فالكل من الله تعالى بحيث الوجود كما ينبغي
عنه قوله تعالى قل كل من عند الله لكن [illegible] الفايض والشر وليس الا من
قصور القوابل وضيق حوصلة قابليتها كما قال تعالى ما اصابك من حسنة
فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك والسر في ذلك ان الخير هو الوجود
والشر هو العدم والوجود مستفاض منه تعالى والعدم انما هو مقتضى نقيصة الظرف
الامكانية فكل خير وكمال فهو من فيض فضله تعالى وكل شر ونقص فهو من
طبيعة الممكن هذا مجمل ان اخذت النظام بيدك فيهديك الى التفصيل والله
يهدي الى سواء السبيل واما عنايته تعالى فهو عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه
الذي هو اصلح الوجوه [illegible] بها مجموع من حيث المجموع بحيث ساق كل جزء منه



بانتهائه الى ساير الاجزاء الى ما هو الاصلح للكل من حيث الكل وذلك
العلم هو السبب لوجود الممكنات على الوجه الذي هي عليه كما سبق ولطفه
استعداده واستعداد معارضته وهدايته جعل كل شي متوجها الى ذلك الكمال
اما بحسب الطبع او بحسب الارادة كما قال تعالى حكاية عن موسى ربنا الذي
اعطى كل شي خلقه ثم هدى وهذه الهداية سارية في جميع الممكنات قال
ابو الحسن العامري هو من فيض العقل الاول قال الشيخ ابو علي في بعض
تصانيفه هو طالب الى طالب الكل الى النيل منه بحسب استعداده
هو غالب اي مقتدر على اعدام العدم وسلب الممكنات ما يستفيد ما منها
من البطلان اذ كل شي هالك الا وجهه اقول وهو غالب في الاعدام
ايضا كما هو غالب في الايجاد والطالب غالب فيها وقال الحكماء انه تام
وفوق التمام اما الاول فلحصول كل ما من شانه ان يحصل له واما الثاني
فلافاضته على الغير كل ما يمكن حصوله بحسب استعداده خاتمة
اذا تاملت في صفاته العظمى واسمائه الحسنى وجدت كلها سوى الصفات
الذاتية اما من قبيل السلوب والاضافات او مركبا منهما على ما يشهد به النظر
في تفاصيلها فصفاته الذاتية يرجع كل الى العلم والقدرة والارادة على ما مر
الحي يرجع الى العلم والقدرة اذ الحي هو الدراك الفعال والدرك هو العلم
والايجاد هو الفعل وهو اتصافه في نفسه ومنشاؤه القدرة والارادة
وهما يرجعان الى العلم كما سبق والعلم عين الذات فقد رجع الامر كله
الى الله الامور والحمد لله الشكور والصلوة والسلام على من هو
شفيع يوم النشور واله وصحبه معادن الحبور تم الكتاب بعون الملك
الوهاب والحمد لله رب العالمين وصلى الله
على سيدنا محمد واله اجمعين



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين اللهم

يا من نصب رايات آيات قدرته على كواهل الممكنات واودع اسرار آثار حكمته في حواصل شواكل الكائنات يا نور النور ويا خفيا من فرط الظهور انت نور كل شي وبك ظهور كل ظلام في اقض علينا انوار معرفتك وخلصنا عن ظلمات الهوى نشرق سنا مجدك نجانا عن الانهماك في مهاوي عالم الغرور وارفعنا بجل شعاع القدس الى معارج النور واهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم واجعلنا ممن ينتمي في نسب القرابة الالهية اليهم سيما المصطفين لاداء انبائك وخصوصا سيدنا محمد اكمل انبيائك عليه وعليهم وعلى آل كل من ملكوتك الاعلى كرايم التحية والاكرام ما تعاقبت الليالي والايام وتناوب النور والظلام وبعد فهذا ايها الذكي المنو قد شرح هياكل النور كاكس دقايقه شواكل الحور واف بابراز مكنونات اسراره كاف في هدى من يستضي بانواره او يعشو الى ضوء ناره محتو على حقايق في لحرك من مقصورات الخيام لم يطمثها الناظرون بانامل الافكار ادم اللثام عرايس الكار لم يطمثهن انس قبلي ولا جان ونفايس ليس اي ارلم يكشف قناع الاجمال عن جمال حقايقها الى الآن ان حرقت البصر في مراياها ووقفت النظر في مجلاها تبصر منها دقايق لطف عيون النظار



عنها وافقه وسنى وتجلى منها دقايق حسن افئدة الطالبين اليها هايم مرعى وقد زففتها اليك لانك انت كفوها واليك قرانها ودونها تمكن بها سعيدا في ظلال الايقان على ارائك الاطمئنان وان قرع سمعك ما لم تالفه فخص في عينك ما لم تعرفه فقف ولا تخط بادعاء ان لعلك تفوز في هذه البقعة المباركة من شجرة عباراتها بقبس من انوار الحكم والاسرار وعساك تنتهي من شاطئ الوادي الايمن من طوى اشاراتها وميضا جانبيا يكاد سنا برقه يخطف بالابصار وفات الزمان قد بلغ اعلى مراقي كماله واتيح ودانى قطوف الآمال دوحة اقباله اونك ان يطلع شمس الحقيقة من مغربها بما ظهر من تباشير انوار الاستعداد التام على الآفاق احوال ابنائه وقرب ان ينتجز ما طال ما بشر به من لسان النبوات من عجايب اضداده وغرايب انبائه ولما كان الابريز ان كان تام الوزن صحيح العيار لا يبرز في معرض الاعتبار عند اولي البصائر والابصار والاعيان نسكك بسكة السلطان وتكوى جبهته باسم من بيده مقاليد الزمان وتمت غرته باسم من يسمى باسمه الالقاب وزهي بذاته الالقاب احيى شعاير الشرع بعد انداراسها وجدد معالم الدين بعد انطماسها اضاء بتباشير انوار دولته العوالم بعدما وقب غواسق الغي وتشعشع آثار مرحمته عام الغموم عن الآفاق اثر ما دواهي المحن ازاح باشعة قواضبه ظلم الظلم عن بسيط الارض فاصبحت مستنيرة الاطراف وانار اصقاع البلاد بكواكب مواكبه فاضحت مشرقة الاكناف تطاطاه دون سرادقات عظمته رقاب السلاطين والكل يذرور غبار عتبته ابصار الخواقين حامي البلاد والعباد وحجس كلاءته ماحي آثار الجور والفساد شعر من النجوم العلى حرس قبته

[illegible]

من السماء له من زمرة الخدم مذ شاع في عرصة الدنيا عدالته
الذئب قط على الآرام لم يقم قدم شجاع مهيب باذل بطل
ان بلوثه الاسد في آجامها لجم أ أبني الاناسي ذكري آل عباس
بالعدل والجود والاحسان والكرم ان الكمالات اشتات وقد جمعت
جميعها في هذا جامع الكلم ~~المكرم من آيات الآيات البينات~~
المؤيد بالجنود والمعقبات جلال الاسلام والمسلمين غياث الملة العالي
والدنيا والدين محمود الملقب بخواجه جهان خلده الله على عباده ظلال عواطفه
وافاض على بلاده انوار معارفه وعوارفه ولا زال هوار والسنته نطوق
اعاديه وورد عصابة العلم والفضل شكر اياديه فان وقع من خدام سدته
السنية موقع الرضا فهو غاية الرغبة ومنتهى المنى ويا اهل الكمال واليه
الضلال وجنود شيطان الخيال واولي وساوس القيل والقال كفوا بالكم
وبد اجتنابه وحكم العداوة والبغضاء ابدا حتى تومنوا بانه وحده آمنت
بانه وحده واستجرت به لنصر عبده جل ربي ان يذل جاره او يصنع
ناره او يمنع انواره او يخشى اسراره وها انا اقتضي في المقصود مستعضيا
ولي الطول والجود فاقول لما كان الوجود وتوابعه من الكمالات فائضة
على الدوام من مبدأها الاعلى على القوابل بحيث لو انقطع مدد الفيض عنها
آنا لم تتصف بها فتلك القوابل مستدعية لها على الدوام من مفيضها باسم
استعداد انها اطلق الشيخ لسان المقال على طبق لسان الحال فقال
يا قيوم هو صيغة مبالغة للقائم واصله قيووم على وزن فيعول
اجتمع الواو والياء وكان السابق ساكنا فقلبت الواو ياء وادغمت
لا يجوز ان يكون على وزن فعول والا لكان قووما لانه واوي

٥٢

فيعول من قيام وقيم واما معناه فقال صاحب الكشاف هو الدائم القيام
بتدبير الخلق وحفظه وقيل القائم بذاته وهو المبالغة على الوجهين زيادة
الكم او الكيف وقال الراغب يقال قام كذا اي دام وقام بكذا اي حفظ
والقيوم القائم الحافظ لكل شيء والمعطي له ما به قوامه وذلك هو المعنى
المذكور في قوله تعالى الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وفي قوله تعالى افمن
هو قائم على كل نفس بما كسبت اقول الظاهر من العبارة ان القيام بمعنى
الدوام ثم فسر سبب التعدية بمعنى الاداة وهو الحفظ وح يتوهم علم
ان المبالغة ليست من اسباب التعدية فاذا اعرى القيوم عن اداة
التعدية لم يكن الا المعنى اللازم فلا يصح تفسيره بالحافظ ثم ان المبالغة
في الحفظ كيف يفيد اعطاء ما به القوام ولعله من حيث ان الاستقلال بالحفظ
انما يحصل بذلك لان الحفظ فرع التقويم فلو كان التقويم بغيره لم يكن مستقلا
بالحفظ وعلى هذا الايراد ما يورد على تفسير الطهور بالطاهر المطهر لغيره
من ان الطهارة لازم والمبالغة في اللازم لا يوجب التعدي وذلك
لان المبالغة في اللازم ربما تتضمن معنى آخر متعديا بل المعنى اللازم قد يقتضي
بنفسه ذلك كالقيام المقتضي لتحريك الاعضاء ثم يرد على من فسر القائم
بذاته المقوم لغيره ولا يتاتى ههنا ما اجاب به صاحب الكشف في الطهور
من انه لما لم تكن الطهارة في نفسها قابلة للزيادة رجع المبالغة فيها الى
انضمام معنى التطهير اليها لا ان اللازم صار متعديا وذلك لانه قابل
للزيادة كما وكيفا كما علم على ان في جوابه تاملا من حيث ان انضمام
معنى التطهير لما كان مستفادا من المبالغة بمعونة عدم قبول الزيادة كانت
المبالغة سببا للتعدي في الجملة ويمكن التفصي بان المعنى اللازم باق بحاله

والمبالغة اوجبت انضمام المتعدي اليه لا تعديته ذلك اللازم وحينئذ
فرقان ثم الظ ان القوام المذكور في قوله اعطاء ما به القوام بمعنى الوجود
اذ حمله باحد المعنيين غير مناسب كما لا يخفى ومنه التقويم المتداول فيهم
فقد ظهر له معنى ثالث هذا ويرد على تفسيره بالقائم بذاته ان ح يكون
معنى ما ورد في الادعية النبوية انت قيم السموات والارض انت
واجب السموات والارض وذلك معنى ركيك فالظاهر غيره من
المعاني ثم اذا كان القائم بذاته المقوم لغيره فالقيام بالذات هو وجوب
الوجود المستلزم لاستجماع جميع الكمالات والتبري عن سائر وجوه
النقص والتقويم للغير يتضمن جميع الصفات الفعلية ثم قيل انه الاسم
الاعظم ابدنا بالنور اي العلم فان العلم نور تظهر به حقائق الاشياء
ويمكن ان يراد به المفارقات فان حقيقتها النور عند الاشراقيين وكمال
النفس الانسانية ان يتصل بها اتصالا معنويا فيتصف بما فيها من العلوم
او بما يفيض منها على النفس المجردة عن العلائق الطبيعية من الانوار
الشارقة اللذيذة كما يجيء في آخر الكتاب وثبتنا على النور يحتمل المعاني
الثلاثة وعلى الاول التثبيت عليه جعله بحيث لا تزلزله الاوهام والشكوك
مصر يقينا ان اريد مطلق العلم وان اريد اليقيني فبالترقي الى مرتبة العين
والحق او الاسلاك بمناهج مقتضياته فان من لا يعمل بعلمه غير مثبت عليه
باقدار عمله وعلى الثاني فالتثبيت عليه بمعنى دوام الاتصال ان امكن
كما يحكى لبعض المتألهين وان لم يمكن فبان يحصل هذه الحالة ملكة له يقتدر
بها على تجريد ... تارة ويخلعه اخرى فيتصل بالانوار العالية فيطلع على تمام الحقائق
الحقائق على ما حكي المعلم الاول من اساطين الحكماء وعن انه تجرد عن هيكله وصار ...

٥٤

على المعنى الثالث واحشرنا الى النور بالمعنى الثاني فان النفوس
الكاملة بعد مفارقة البدن تتصل بالمبادي العالية عندهم وحمله على غيره
بعيد جدا ويمكن ان يحمل الفقرات الثلث على مراتب اليقين من علم
وعين وحق فان الاول عبارة عن مشاهدة المعلومات بانوار
فيض المبدأ المفارق والثاني عن مشاهدة ذات المفارق و
مشاهدة الاشياء فيها والثالث عن الاتصال التام به والاتحاد
فيه اتحاد الاجرام المحترقة وفي النار مثلا بالمثل ففي الاول تأييد بالمفارق
من حيث انه يشاهد الاشياء بمدد فيضه وفي الثاني تثبيت عليه
من حيث مشاهدة ذاته وفي الثالث عود اليه للاتصال به والا
ستغراق التام فيه فهو حشر اليه في هذه النشأة العقلية واصل منتهى
مطالبنا رضاك تحلي نفوسنا عن الارجاس البدنية وتحليها بالكمالات العقلية وارفع اعلى مقاصدنا ما يعدنا لان نلقاك في المحشر
بان نحشر الى جوار قدسك او في هذه النشأة بالمشاهدة والعيان ~~والبقاء~~
والبقاء واراد بالمطالب ما هو المقصود بالذات وبالمقاصد ما يقصد اليه لغيره
ولذلك خص الاول بما هو مطلوب بالذات والثاني بما سواه
ظلمنا نفوسنا بتلطيخها بادناس الاخلاق الردية المانعة عن الكمال
الحقيقي لست على البيض بظنين الوصول الى تحصيل ما لقصور ... لا في جودك
حاشاك اسارى الظلمات العلائق البدنية بالباب هذا الطلب
قيام متوجهون مطرودن الرحمة عليهم هو فيتهم للخلاص عن رذائلها وبه
عن الحرم الكمال الحقيقي وفي نسخة اخرى رطون تك الاسير اي عن
تلك العقود والمانعة عن الوصول الى المقصد الحرم دائك هو في اللغة العادة

والمراد به مهنا منتهى الذات اللهم اي يا الله حذف حرف النداء وعوض عنها بالميم ولهذا لايجمع بينهما الا في الضرورة والمتصدك اي متصدك بالعرض وصادر عنك بالتبع لان بعض ما تقتضيه الخيرات الكثيرة كان مستلزما للشر القليل فكان ترك تلك الخيرات الكثيرة لاجل ذلك الشر القليل شرا كثيرا فصدر عنك ذلك الخير ولزمه حصول ذلك الشر وهو من حيث صدوره عنك خير اذ عدم صدوره شر لتضمنه فوات ذلك الخير الكثير فانت المنزه عن الفحشاء مع انه لايجري في ملكك الا ما تشاء انت متصف بالمجد السني العالي مختص بالمكارم لذاتك وانا رب النواسيت جمع ناسوت والمراد به النشأة الانسانية قيل اول من تكلم به النصارى حيث قالوا في عيسى عليه السلام تدرع اللاهوت بالناسوت ثم استعمله الشيخ النوري وتبعه من تلاه من الصوفية ثم اشتهر لميسو ابهرابت الانغام اي ليسوا في مرتبة ان تغتنم منهم بل هم دون تلك المرتبة فاقل عشراتهم في طلوع نفوسهم بالعالم ذوات الجسمانية ونقصهم للوصول الى العلوم والمعارف التي هي الكمال الحقيقي كما اشار اليه بقوله بارك في المراد العلم وادفع السوء ما يضاده ويعوق عنه من الجهل واسبابه ووفق المتنسمين اي الطالبين المراعين لشرائط حسن الطلب او الممدين للطالبين بالاحسان اليهم وصل على المصطفى الذي اخترته من خلقك للرسالة الى كافة الامم وخصصته بالكمال الاتم والشرف الاعم ولم يصرح باسمه تلويحا الى اختصاصه به بحيث لايذهب الوهم الى غيره بل صار هذا بالغلبة اسماله صلى الله عليه وسلم واله بني هاشم وبني المطلب على المشهور



ولعل مراده الفايزون بالحظ الاوفر من الكمال الخاص به عليه السلام اجمعين بهذه الرسالة هياكل النور الهيكل في الاصل الصورة والاوايل من الحكماء كانوا يعتقدون ان الكواكب ظلال للانوار المجردة وهياكل لها فوضعوا لكل كوكب من الكواكب السبعة طلسما مناسبا من معدن يناسبه في وقت يناسبه ووضعوا كلا من تلك الطلسمات في بيت مبني بطالع يناسبه على وضع يناسبه فكانوا يعبدون الهياكل اوقات تخصها ويعملون اعمالا تناسبها من التدخينات وغيرها فيستغنون بحوائجها ويعظمون تلك البيوت ويسمونها بهياكل النور لكونها محل تلك الطلسمات التي هي هياكل الكواكب التي هي هياكل الانوار العلوية فسمى المصنف تلك الرسالة بهياكل النور لانه بحث فيها عن الذوات فيها احوال الانوار المجردة ولذلك جعلها سبعة هياكل مكان كل فصل منها بالتمثيل عليه من العبارات والالفاظ موضع طلسم يتوصل بملاحظته الى ملاحظة تلك الانوار هذا ما عندي فيه والله اعلم باسرار عباده ثم لما كان الانتفاع بهذه المباحث يتوقف على مزيد تجريد للنفس عن العلايق وتقديس لها عن العوايق اردفه بالدعاء فقال قدس الله النفوس القابلات للهدى لينتفعوا بها وفي بعض النسخ والعقول الهاديات لها ليزيدوا في الافاضة والارشاد فقد جمع بين الدعاء للمعلم والمتعلم في تخصيص النفوس بالقابلات والعقول بالهاديات لهم الى ما قاله بعض الحكماء المتألهين من ان النفس انما يسمى نفسا مادامت بالقوة فاذا حصل كمالاتها بالفعل انسلخ عنه ذلك الاسم والاسم اللايق بها حينئذ هو العقل الهيكل الاول في الجسم وهي كالمبادي للمباحث الآتية كل ما يقصد اليه

لذاته بالامكان بالاشارة الحسية وهي امتداد موهوم آخذ من المشير الى المشار اليه فانك اذا اشرت الى شيء اشارة حسية خيلت امتدادا موهوما منك اليه فان كان جسما او سطحا كان ذلك الامتداد اوجسما موهوما كان سطحا خرج من عندك متحركا اليه على وجهه حتى وصل اليه فرسم بحركته جسما وان كان خطا كان ذلك الامتداد سطحا موهوما كان خطا تحرك منك اليه فرسم بحركته سطحا وان كان نقطة كان خطا كان نقطة تحركت منك اليها فرسمت بحركتها خطا وما يقبل الاشارة الحسية بهذا المعنى لذاته فهو جسم لانه لابد وان ينقسم في جميع الجهات لما سيأتي من ابطال ما لايتجزى في جهة من الجهات واليه اشار بقوله وله طول وعرض وعمق ولا جسم الا كذلك والاعراض وان قبلت الاشارة الحسية لكن قبولها لا لذاتها بل بواسطة حلولها في الاجسام والاجسام تشاركت في الجسمية اعلم ان حقيقة الجسم عنده على ما صرح به في غير هذه الرسالة الجوهر الممتد المدرك منه في بادي النظر اعني الصورة الجسمية كما هو مذهب افلاطون وليس عنده مركبا من الهيولى والصورة الجسمية بل هي عين الصورة وهي القابل للاتصال فانها تبقى بعد الانفصال متصفا بصفة التعدد كما كان قبله متصفا بالوحدة والاختلاف بين الاجسام بالاعراض القائمة بها من الكيفيات وغيرها وتلك الاعراض داخلة في انواع الجسم ولا يمتنع تركب الجسم مع الاعراض في الخارج كما في الكرسي فانه مركب من القطع الخشبية والهيئة المخصوصة التي هي عرض انما الممتنع المركب الذهني لان الاجزاء الذهنية محمولة فيلزم كون الجوهر عرضا ولايقولون بالصور النوعية التي هي جواهر كما هو مذهب المشائين



وكل مشتركين في شيء لايلزم افتراقهما بشيء آخر ضرورة والا لم يكن اثنان فلم يتحقق الاشتراك فالاجسام يلزم ان يكون بينها تمايز بامور وما يميزت به الاجسام هو الهيآت بناء على ما سبق من مذهبه في عدم اثبات الجواهر التي تسمى صورا نوعية وتحقيق الحق في هذا المرام يستدعي زيادة بسط في الكلام فليطلب في مجال اوسع من هذا المقام ولما كانت الهيئات بعضها لازما للاجسام وبعضها غير لازم حاول تفصيلها فبدأ بتعريف اللازم وترك تعريف غيره احالة الى المقايسة ثم اردفه بالتقسيم وقدم فيه ذكر اللازم لكونه القسم الوجودي ولكونه الصق بما سبق من ان ما به تمايز الاجسام هو الهيآت فانها لوازم لتلك الاجسام ضرورة ان المقصود من المميزات التي هي مبادي الانواع اذ بها يحصل التمايز بلا تم يتبعها الاختصاص بصفات اخرى فقال ولازم الجسم لذاته الظاهر انه اراد بلازمها لذاتها ما لم يحتج فيها من حيث هي الى ما كان الذات علة اللزوم لان الخاصة المذكورة هي قوله لاينفك عنها اي بالضرورة تعم جميع مالم يحتج فيه سواء كان اللزوم معلولا لها او لغيرها واما مالم يحتج فيها يجب وصف او وقت فقد ينفك عنها ووصف الشيء اي الوصف المعيش الى ليشمل الممتنع واراد بالوصف ما يوصف به الشيء سواء كان ذاتيا او عرضيا قد يكون ضروريا له ممتنع الانفكاك عنه كالزوجية للاربعة فلانها يلزمها من حيث هي فلا تنفك عنها اينما وجدت في الذهن او في الخارج يعني انها حيث وجدت كانت متصفة بها والجسمية للانسان فانها لازمة حيثما وجد وقد يكون ممكنا لا يمتنع ثبوته له ولا انفكاكه عنه كالقيام والقعود للانسان وقد يكون ممتنعا ثبوته له كالفرسية له اذ يمتنع ضرورة كون الانسان فرسا

والذي لا يتجزى في الوهم اي لا يمكن للوهم ان ينتزع منه شيئا دون شي والمراد به هنا ما يشمل الفرض العقلي لا يجوز ان يكون في جهة وان يشار اليه اشارة حسية لذاته لان ما منه الى جهة على تقدير كونه في الجهة يكون غير ما منه الى جهة اخرى فينقسم وهما بداهة لانه ملأ المكان فلا جرم يكون يمينه غير يساره وفوقه غير تحته ولا يرد النقض بالنقطة فانها عرض عند مثبتيها والبديهة انما تحكم بتغاير الجهات في المتحيز بالذات الذي يملأ المكان دون العرض الذي لا حجم له ولا يشغل المكان فافهم وما قيل من ان اللازم ان يكون له نهايتان لا جزآن فاسد لان ما قيل ان النهايتين يجب اختلافهما في المحل والا لزم اتحادهما في الوضع لان محل النهايتين واحد ضرورة والا لزم من قيام النهايات بالجسم المتناهي في الخارج فيلزم كون الجسم منقسما بالفعل الى اجسام غير متناهية ولان النهاية قائمة بالجسم بتمامه اذ جزء من الجسم ليس جزء اولى من جزء بل لان النهايتين ان اتحدتا في الوضع لم يكن ما منه الى جهة غير ما منه الى اخرى وهو باطل كما مر وان اختلفا لزم الانقسام الوهمي في محلهما ضرورة ان الاشارة الى احدى النهايتين اذا كانت غير الاشارة الى الاخرى يمكن ان ينتزع منه في الاشارة شي عن شي واعلم ان هذا الدليل مع وجازته دل على انتفاء الجزء الذي لا يتجزى الا في جهة او جهتين وهما الخط والسطح الجوهريان فثبت ان الغير المتجزى ليس قابلا للاشارة الحسية وينعكس بعكس النقيض الى ان ما يقبل الاشارة الحسية فهو منقسم في الجهات وهو الجسم كما مر في صدر الهيكل المسلك الثاني في اثبات تجرد النفس انك لا تغفل



عن ذاتك ابدا ولو في حال النوم والاغماء وهذه مقدمة وجدانية قال الشيخ الرئيس ومن جوز ان يكون في بعض الاحوال ذاهلا عن نفسه حتى لا يكون بينه وبين الجماد فرق في تلك الحالة فلا يجري معه هذا البرهان وما من اجزاء بدنك الا وتنساه احيانا كما يشهد به الوجدان ولا يدرك الكل الا باجزائه ففي حال نسيان جزء من تلك الاجزاء لا يكون الكل مدركا فلو كنت انت هذه الجملة او جزء من اجزائها ما كان يستمر شعورك بذاتك مع نسيانها اذ لا يعقل الشعور بالشي مع الغفول عنه او عن جزئه وحاصل البرهان ان النفس مشعور بها في جميع الاوقات ولا شي من البدن واجزائه مشعور به في جميع الاوقات فالنفس ليس بالبدن ولا شي من اجزائه كما قال فانت وراء هذا البدن واجزائه فلا يكون النفس جسما اصلا لان كون النفس جسما غير البدن واجزائه باطل اجماعا من العقلاء بل بديهة فان قيل لا يجوز في معرض الاشارة الى نفسه الاشارة الى شي خارج بدنه طريق اخر مداره على ان البدن يتبدل واما كاساتي والنفس ليست بمتبدلة بل باقية مستمرة فالنفس غير البدن اما المقدمة الاولى فاشار الى بيانها بقوله بدنك ابدا في التحلل والسيلان بسبب تصرف الحرارة الغريزية والغريبة في الرطوبات البدنية واشار الى بطلانه بقوله واذا انت الغاذية بما ينوب من الجزء المتحلل من الغذاء الوارد ان لم تتحلل من بدنك العتيق اي الاجزاء التي كانت حاصلة قبل طريان الجزء الغذائي عند وروده الجديد الحاصل من الغذاء لعظم بدنك جدا اذ المفروض علام نقصه

مع ان ذلك لا جسم يرد عليه من الغذاء فعلم انه تحلل منه شي فيخلفه الجزء الغذائي فلذلك لا يفحش عظمه واما المقدمة الثانية فاشار اليها بقوله ولو كنت انت هذا البدن او جزءا منه لتبدلت انانيتك كل حين ولا دام الجوهر منك فانت انت لا بدنك وههنا بحث نفيس وهو ان هذا البرهان مبني على تبدل الجسم المغتذي ساعة فساعة بانعدام شي منه وحدوث شي آخر فيلزم منه ان لا يكون النمو والذبول حركة كمية اذ لا بد في الحركة من بقاء موضوع يتبدل عليه افراد المقولة التي يقع فيها الحركة والمفروض ان المغتذي يتبدل كل حين بانعدام اجزائه فليس هناك موضوع واحد تتوارد عليه المقدار الصغر واخرى الكبر وصرح في المطارحات بنفي الحركة الكمية فقال بل الحركة الكمية انما هي بالحقيقة حركة اينية اما للاجزاء الخارجة بالمداخلة في الاجزاء الاصلية بالتفرق حتى يمكن للخارجة التحلل بينها كما في النمو فانه يتحرك فيه اجزاء خارجة الى الاجزاء الاولية فيتصل بها او للاجزاء الجسم بالانفصال من بقية الاجزاء كما في الذبول ونفي التخلخل والتكاثف الحقيقيين بل ارجعهما الى انبساط اجزاء الجسم وتخلل الاجزاء اللطيفة في خللها واصطلام اجزائه وخروج تلك الاجزاء من خللها كما في القطن المنفوش تارة والمضغوط اخرى واعتمد في نفي كون النمو والذبول حركة كمية على دليل غير ما يلزم من هذا البرهان وهو ان النمو انما هو تخلل بعض الاجزاء في الجسم وللاجزاء الاولية مقدار باق بحاله وقد انضم اليه مقدار الاجزاء الواردة فليس هنا زيادة في مقدار جسم واحد اصلا بل انضمام جسم ذي مقدار الى جسم آخر مثله والذبول انما هو تحلل بعض الاجزاء عن الجسم وانفصاله منه فليس فيه تنقص مقدار جسم واحد بل الاجزاء الباقية باقية على مقدارها



وانما انفصل عنها جسم آخر له مقدار فلا يقع الامر فيهما عن حركة بعض الاجزاء الخارجة الى اجزاء الجسم بالالتصاق وحركة بعض اجزاء الجسم الى الخارج بالانفصال فهي بالذات حركة اينية وبالعرض حركة كمية وقد اجاب عنه بعضهم بان الاجزاء الاصلية زادت عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبثها بها وفي الذبول نقصت عما كانت عليه وانكار هذا مكابرة وفصل القول فيه بعض المحققين الماهرين فقال ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية بحيث يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه فالامر كما قال المجيب والا فالامر كما قاله المورد النافي للحركة في الكم اقول ان الجسم النامي ليس متصلا واحدا وكذا الجزء الغذائي ضرورة كونهما ممتزجين من العناصر البسائط في الممتزجات كما قرر في موضعه فكيف يصير مجموعهما متصلا واحدا في نفسه ثم على تقدير التنزل فلا بد من ان ينعدم المتصلان ويحدث جسم آخر متصل كما حقق في مقامه فينعدم الجسم بالنمو ويحدث جسم آخر وهذا ايضا مستلزم لانتفاء الحركة الكمية في النمو لتبدل الموضوع وان اراد بكونهما متصلا في نفس المداخلة التامة فذلك لا يحقق الحركة في الكم ضرورة انه لم يزد المقدار الجسم واحد اصلا اذ المقدار الزائد قائم بمجموع الاجزاء الجديدة والتوجيه هذا وقد آل كلام الشيخ الرئيس في الشفاء في الفن الثالث من كتاب السماء والعالم في الفصل المعنون للكلام في النمو الى ان الباقي في النامي بعض المادة الاولى والنوع من الصورة وان النوع هو النامي بمعنى انه الزائد في مقدار خلقته بسبب مادته ومقدارها لا المادة ولا المقدار فان المادة الباقية لم يزد مقدارها بالتصاف اليها مادة

اخرى تحصل مجموع اعظم مما كان اولا اعني المادة الباقية فقط وبذا نضرح سيّ الحركة الكمية في النموحقيقة حرودة بتبدل الموضوع ز وال شخص منه وحدوث آخر من نوعه مع بقاء النوع فافهم ثم لا يذهب عليك ان المص اشار في غير هذا الكتاب الى جريان هذا الدليل في سائر النفوس الحيوانية اذ لو لم يكن لها نفس باقية لكان الفرس يتبدل كل حين والحس الصايب يحكم بخلافه وبان الفرس يشعر بذاته مستمرا مع تبدل جزئه ولذلك يتذكر ما اخذه من قبل والحيوانات ايضا عنده نفوس مجردة كما هو الا دائل وبعضهم اثبتوا في النباتات ايضا ويلوح ذلك من بعض تلويحات المص وبعضهم اثبتوا في الجمادات ايضا واعلم ان بقاء الذات في الحيوانات ظاهر كما في الانسان وقد صرح الشيخ الرئيس في جواب اسولة بهمنيار بصعوبة الفرقة بين الانسان وبينها في هذا الحكم واما في النباتات فليس في تلك المرتبة من الظهور لكن للمخالف فيه مجال وفي الجماد احق ولقد كرر بهمنيار استشاد بقاء الذات من الشيخ الرئيس وال جميع اجوبته الى اثباته في الحيوان بهذا الدليل وصرح بان اثباته في غير الحيوان صعب ولا بالغ بهمنيار في التقرير حتى ابدى احتمال تبدل الذات في الانسان ايضا قال الشيخ في جواب بعض ايراداته على ما سمع من الشيخ كيف تعلمني المسموع منك مع تجويزه تجدد الذات ولقد المبتنا في هذا المقام وعسى ان تنتفع بذلك اولو الاحلام وبالجملة ظاهر من لطف النفس وتدمي النظر من ان يخلى جلية الحال والله الموفق لكل خير وكمال ثم ان المص عقب هذا الدليل بذكر منبه فقال كيف يكون انت عين البدن وتحلل البدن





وليس عندك منه خبر فلو كنت هذا البدن او شيئا من اجزائه وانت لا تغفل عن ذاتك لكنت خبيرا بما تحلل منك فانت وراء هذه الاشياء بطريق آخر لا تدرك انت شيئا مغايرا لنفسك ولصفات نفسك الا بحصول صورته عندك قال في المطارحات اذا ادركنا شيئا بعد ان لم ندركه فاما ان يحصل فينا امر ما او لم يحصل وعلى الثاني فاما ان زال عنا شيء او لم يزل فان لم يحصل ولم يزل ما يستوي حالنا قبل الادراك وبعده ويوجه ان زال عنا شيء فاما ان يكون ذلك الشيء ادراك امر آخر او صفة غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك امرا وجوديا اذ الامر العدمي لا يكون اشعارا ما ليس بشيء اقول الاولى في هذا الشق ان يقال ينتهي الى ادراك وجودي والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية ويكون كل منها اشعارا ادراكا آخر حاصلا قبله ثم ان كان الادراك اشعارا ادراك آخر فالادراك الذي بعده ان كان اشعارا الادراك السابق عليه كان اشعارا لاشعار الادراك السابق عليه بمرتبتين الذي كان هذا الادراك اشعارا له واشعار اشعار الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء فتحقق ادراك الشيء فيستلزم الادراك الثالث للادراك الاول وهكذا يستلزم كل ادراك للادراكات السابقة عليه بالمراتب الشيء اعني الواقعة في المراتب الوترية لما سبقه بمرتبتين وهو ثالثه وما سبقه باربع مراتب وهو خامسه وهكذا وعلى الثاني وهو ان يكون اشعارا صفة غير الادراك فيلتقي ادراك امور لا ينتهي الى حد فيجب ان يكون فيها صفات غير متناهية يبطل واحد منها عند قصد النفس الى ادراك

شيء ثم الادراك للشيء تحصيل لا اشعار وتجد الانسان في نفسه تحصيلا لا تخلية وليس وجود الشيء في الاعيان نفس الادراك له والا لكان كل موجود مدركا لكل احد وايضا ما كان المعدوم في الاعيان مدركا وما سبق علم شيء على وجوده وفي الجملة لا بد من حصول اثر في النفس فاذا كان للشيء وجود من خارج ان لم يطابقه الاثر الذي عندك فليس بادراك له كما هو وان طابقه من وجه فادراك له من هذا الوجه وان طابقه من جميع الوجوه التي هو بها يحصل الادراك به كما هو هذا ما ذكره وانت خبير بانه لا يخلوا عن ضرب اقناع اذ لم لا يجوز ان يكون الحاصل للنفس نسبة ما الى ذلك المعلوم فان قلت يحتمل النسبة فرع تحقق المنتسبين ولكن بذلك ما ليس بموجود في الخارج فلا بد له من وجود واذ ليس في الخارج فهو في الذهن قلت الدليل جار على ان للموهومات ضربا آخر من الوجود واما انه في الذهن فلا يتم على ذلك التقدير فلا يلزم وجوده الا في مدرك ما عقلا كان او نفسا سماويا او ملكية او غير هما ان امكن واما ان كل معلوم فهو موجود في نفس عالمه فلا يتم الدليل عليه سالما عن المنع ثم على تقدير ان يكون نحو زوال الادراك امرا آخر لم لا يجوز ان يكون زوال الادراك حضوري لا يكون مسبوقا بعدم الادراك ولا يلزم من كون كل ادراك حصولي زوال الادراك ان يكون الادراك الحضوري كذلك فيندفع ما ذكره وما ذكرناه وعلى تقدير ان يكون زوال الامر آخر غير الادراك فلا يلزم ان يكون للنفس قوة ما يحصل له من المعلومات وتلك الامور متناهية ثم لو سلم فانما يلزم ان يكون في قوته صفات غير متناهية او غير واقعة فان كون الشيء بحيث يمكنه قوة ما يتوقف عليه ولا يلزم كونه بالفعل ثم



فبطلان التالي ع او لا يلزم كون كل تلك الصفات الغير المتناهية مترتبة فافهم وبهذا تم البرهان ان النفس لا تدرك شيئا الا بحصول صورة منه عندها فان كان ادراكه لها ادراكا مطابقا فلا بد من حصول الصورة المطابقة له عنده كما اشار اليه بقوله فانه يلزم ان يكون ما عندك من الشيء الذي ادركته مطابقا له في الماهية لا يخالفه الا في الوجود فان الدليل ان تم دل على وجود الماهيات انفسها في الذهن لا على وجود اشباحها التي هي ماهيات مغايرة لها ولو قيل بالشبح والمثال فيراد بالمطابقة المحاكاة التامة بان يكون شبحا له في الواقع فان الشبح الانساني يطابق الانسان ولا يطابق الفرس وشبح العظيم يطابق العظيم ولا يطابق الصغير والا لم يكن ادركته كما هو بل ادركته بصورة اخرى مثل ما اذا رأيت شبحا من بعيد فادركته بصورة الفرس فاذا هو انسان فثبت ان النفس لا تدرك الشيء ادراكا كما هو ينبغي ان يكون الحكم المقارن لذلك التصور بكون تلك الصورة مطابقة له صادقا الا بحصول صورة المطابقة له وهذه مقدمة من مقدمات الدليل وعقلت معاني يشترك فيها كثيرون يحمل عليهم ويصدق عليهم على الوجه المطابق بالمعنى الذي هو كالحيوانية المطلقة فانك عقلتها على وجه يستوي نسبتها الى الفيل والذبابة اذ لم تأخذ فيها مقدارا معينا فلذلك تجد مقرونا بعيد به ويحمل المطلق فصورتها الحاصلة عندك الحالة في نفسك غير ذات مقدار لا نهاية لها كالذبابة والكبر كالفيل ولا شيء من ذوي المقدار يطابق الصغير والكبير معا بديهة فمحلها نفسك ليس بجسم وهو نفسك الناطقة لانك تعلم ان المدرك للمعنى الكلي وانما قلنا ان محلها غير متقدر

لان بالا يتقدر لا يحل في جسم متقدر والالوض لها بتوسط المحل
متقدار ثبت ان النفس غير متقدر فتنفك غير جسم
جسم متقدر بذاته ولاجسمانية لان كل جسماني متقدر بتوسط محله لان كل
بشار اليها اشارة حسية وتنزيهها عن الجهة لان كل ما يشار اليه حسا فهو ولا
جسم او جسماني بناء على ما مر من ان الذي لا يتجزى ومانى حكمه اى اهبة
اى غير منقسمة الى الاجزاء المقدارية صمدية اى لا مادة لها فهي غير منقسمة
الى الاجزاء المتحدة في الوضع كالهيولى والصورة فان الصمد في اللغة ما لا
جوف له والهيولى يشبه الجوف من حيث كونها محلا للجزء الآخر
والمحل يشبه الباطن كما ان الحال يشبه الظاهر وايضا الصورة الوجود معلومة
بالبديهة والهيولى حتى الوجود يحتاج الى البرهان لا يقسمها الا وهام اصلا
والقسم الوهمي يمكن ان يعم بحيث يشمل وهي القسمة وان شاع استعماله
في الاول لان الوهم يدرك الهيولى والصورة الجزئيتين فيمكن من
تحليل الجسم اليهما ولما كان الوهم ينازع العقل في ثبوت المجردات
فانه يحكم بان كل موجودين فاما ان يكون احدهما داخلا في الآخر او خارجا
عنه حتى ان الذين متبعون حكمه ينكرون ما وراء المحسوسات اشار الى
دفعه بقوله ولما علمت ان الخارج والاتصال لا يجامع ولا يبصر فان العمى لا يقابل الاعلى
فانه عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا فالباري تعالى الذي ثبت
بعد ذلك تجرده والغرض منهما ترتيب تجرد النفس الى التمام فان
بعضا ينكر تجرده مع اعترافه تجرد الواجب والنفس الناطقة غير ما
ماسيأتي ذكره من العقول ليست جسما ولا جسمانية في لا داخل العالم ولا
خارجه ولا متصلا لان الخروج عدم الدخول عما من شانه الدخول



والاتصال عدم الاتصال عما من شانه الاتصال ولو اريد بهما عدم
الدخول والاتصال مطلقا كان خارجا ومتصلا وكل جزء من عوارض
الاجسام تنزه عنها بالحس واذ قد اثبت تجرد النفس اشار الى تعريفه
بقوله فالنفس الناطقة جوهر لان كل احد يعلم بالبديهة انه قائم بذاته
ليس عارضا لغيره لا يتصور ان تنبع الله الاشاره الحسية لما
من المقدمات وبه يخرج الاجسام من شانه ان يدبر الجسم بحفظ تركيبه
وايصاله الى الكمال اللائق بحسب الامكان وبه يخرج العقول لانها
مجردة ذاتا وفعلا ولم يعتبر التدبير بالفعل ليشمل النفس بعد قطع التعلق
عنه لا ظاهرا ويعقل ذاته بذاته والاشياء الخارجة عنه بصورها وليس لهذا
القيد فائدة احترازية لكن لما كان اخص خواصه تعرض له ثم اشار
الى ذكر منبه على تجرده متمسك به ارباب البصر من ذوي النفوس المتنزهة
بقوله وكيف يتوهم الانسان وفيه تعريض على القائلين بجسميتهما بدء المادة
الهدستة جسمانيا والحال انه اذا طربت طربا روحانيا مبدأه
ورود بارق الهي وهو الذي يسميه اخوان التجريد بالبسط كادت تترك
عالم الاجسام وتطلب عالما بالا حيا نبى كما يشهد به ارباب الشهود وفي
السماوي تشترط اي تتبلج بالاشياء لفرط احاطتها ومعلوم لاهل
الحدس انه ليس في وضع الجسم ذلك ثم لما فرغ من تحقيق ماهية النفس
شرع في تحصيل قواها وهذه النفس الناطقة الانسانية لها قوى
تتبعها وهي بالنفوس الحيوانية من مدركات اى الآلات للادراك
ظاهرة باعتبار محالها او باعتبار مدركاتها وهي الحواس الخمس ولم نعثر
على غيرها لا نفيا ولا في غيرنا مع احتمال ان يكون لغيرنا ولم نطلع عليه

كما انه لو لم يكن للانسان احد هذه الخمس لم يكن يتصوره كالاكمه
الذي لا يتصور كيفية الابصار فالمحصور في الخمس هو المعلوم لا ما هو محكي
المحقق او ما هو متحقق في نفس الامر وهي اللمس وهي قوة منبثة في اكثر
الاعصاب في جلد البدن واكثر اللحم وغيرهما كالغشاء بسبب انبثات
حاملها وهو الروح النفساني كما سيأتي فالوا وهو اعم الحواس
ولا يصح بقاء الحيوان بدونه لانه مركب من العناصر وصلاحه بتعادل الا
عتدال وفساده بارتفاعه بسبب غلبة احد العناصر فلا بد من قوة تميز
بين ما يناسب مزاجه وما يضاده ليطلب الاول ويهرب عن الثاني
فلذلك قدمها المصنف وهذه القوة تدرك ما يؤثر فيه بالمضادة وذلك
التاثير موقوف على المماسة فلو كان الملموس مثل اللامس في
الكيفية لم يتاثر منه فلا ... لا يحس به مثلان وسوء كذا قالوا وفيه
نظر ولما كان آلة ... كيفيات لكونها مركبة من العناصر الاربع
فبقدر ما يقرب مزاجه من المتوسط الاعتدال يكون ادراكه فكلما كان
اقرب كان ادراكه اكثر لكون تاثره عن الكيفيات اكثر ولما كان
قوة اللمس في الجلد من سائر الاعضاء اكثر ثم في جلد اليد من بين سائر
الجلود ثم في جلد الكف ثم في جلد الراحة ثم في جلد الاصابع ثم في
جلد السبابة ثم في جلد انملتها كان كل من تلك الاعضاء اعدل
مما دونها على الترتيب ومدركات تلك القوة الكيفيات الاربع
التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغيرها ايضا من الخفة
والثقل والملاسة والخشونة والصلابة واللين وقيل ان لها مدركات
اخرى كالهشاشة واللزوجة وتفرق الاتصال وقيل ان الاحساس





بجملة النبعة وكذا بالصلابة واللين وقيل ان قوة اللمس حس قوى الحاكمة
بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين
الخفيف والثقيل والحاكمة بين الاملس والخشن والحاكمة بين الصلب واللين
ومنهم من جعلها اربعا واسقط الحاكمة بين الخفيف والثقيل والذوق
وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك الطعوم بتوسط
الرطوبة اللعابية العذبة التي تتكيف بكيفية الطعم الوارد ولا تتكيف بل تخرج
بها الاجزاء اللطيفة من ذي الطعم وتغوص الى العصب المذكور فيدرك
ما فيها من الطعوم على الاحتمالين وهي اهم الخمسة للحيوان بعد اللمس واشد
القوى بها لتوقف ادراكها على المماسة ايضا حتى ان بعضا من الاوائل
ادرج الكيفيات المذوقة الى الملموسات فلذلك عقبها بها وما يدرك
منه القوى الطعوم التسعة وما يتركب منها والشم وهي قوة
منبثة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك الروائح
بتوسط الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة ولا يعتبر ادراكها الى مماسة
الجرم الموضوع للرائحة كما في الحاستين السابقتين نعم يحتاج الى انفعال
الهواء المتوسط بتلك الرائحة كذا في المطارحات وشرح التلويحات
وفيه نظر لان الشم ان كان بتحلل الاجزاء من ذي الرائحة ووصولها
الى الخيشوم فظاهر توقفه على مماسة ذي الرائحة وان كان بتكيف الهواء
فكذلك يتوقف على وصول الهواء الذي هو ذو الرائحة الى الخيشوم ولا
يمكن ان يراد عدم التوقف على مماسة الموضوع الابتدائي لان اللمس ايضا
كذلك فانا نحس بالحرارة من النار الموضوعة تحتنا وقيل بتحلل من ذي
الرائحة اجزاء لطيفة تختلط بالهواء فيصل الى الخيشوم فيدرك برائحة ذي ...

قد تصل الرائحة من مسافة بعيدة ربما يكون ذو الرائحة صغير الجثة لا يمكن
ان يتحلل منه ما يشغل تلك الاحياز الكثيرة فقد حكى ان الرخم اشتقت
من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيفة من حرب وقع بين اليونانيين وذلك
على انتقالها من تلك المسافة عدم كون الرخمة في تلك الارض الا
في نحو هذا الحد من المسافة وقد يقلل تحلل المتحلل منه اجزاء صغارا بعد التحليل
بجمع تلك الاجزاء الهوائية والاستبعاد ولا تكفي في امثال هذه المطالب
بل ذلك يدفع ما يقال لو كان كذلك لانعدم القدر القليل من ذي
الرائحة بعد مدة مديدة وانما قدم الشم لان الاحتياج اليه اكثر من الحاجة
البدن من الاخيرين اذ من المشمومات ما له كيفية سمية يستدل عليها بالرائحة
فيحيث يحترز لذلك فان هذه القوة اعم القوى بعد اللمس والذوق
وهذه القوة في هذا الطير وكثير من الحيوانات قوية وهي في الانسان ضعيفة جدا قالوا
ويشبه ادراك الانسان الروائح بادراك ضعيف البصر شيئا من بعيد
**والسمع** وهي قوة مرتبة في الروح المصبوب في العصب المفروش
على سطح باطن الصماخ تدرك الاصوات والهيئات العارضة لها التي
في الحروف بتوسط الهواء المتموج بسبب قرع او قلع عنيفين اذ بالقرع
ينضغط الهواء فينفلت من بين الجسمين بشدة وبالقلع يتولد بينهما
فيتموج منهما يتوجه الى الهواء المجاور للصماخ ويموجه كتوجه فيقع على جلدة
مفروشة على عصبة مقعرة كمد الجلد على الطبل فيحصل طنين تدركه القوة
ويحقق البحث يستدعي بسطا لا يحتمله هذا المختصر ولعل تقديم السمع على
البصر لكثرة فوائد خليقتها التامة في استفادة العلوم ولان استعداد الخلق
يستلزم فوات النطق الذي هو اظهر خواص الانسان فان الاصم

الولا



الولادي يكون ابكم واما الاحتياج اليهما في بقاء البدن فلعلهما على السواء
**والبصر** وهي قوة مرتبة في الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين
المتلاقيتين او المتقاطعتين حسب اختلاف الشارحين المفترقين بعده
الى العينين مدركة للاضواء والالوان بالذات بواسطة انطباع صورها
في الرطوبة الجليدية وتادي صورة واحدة الى الملتقى ما تادي الروح
الحامل لها ويحتمل ان يكون بحدوث صورة اخرى مثلها فيه وذلك
التادي ضروري والا لرؤي الشيء الواحد شيئين لانطباع صورة منه
في كل من الجليديتين كذا قالوا واقول هذا منقوض بالسامعة والشامة والتوسط
لجرم الشفاف وهو الذي لا يحجب ما وراءه عن الابصار كالهواء
والماء والبلور وما يجري مجراها وقيل يحتمل ان يكون ذلك الشفاف
واقعا لا مدخل له في الابصار واقول تحصيله ان اشتراط الكثيف ظاهر
الاشتراط ولما استحال الخلاء فيجب ان يكون ذلك المتوسط شفافا
واما مدخليته في الابصار فلا نعلم بذلك اذ ان يكون ما هو شرط الا
بصار انتفاء الكثيف وتوسط الشفاف انما يكون بضرورة امتناع
الخلاء فافهم وقيل سبب الابصار خروج شعاع من الحدقة يمتد الى المبصر
فيلاقيه ويبصر ذلك الخارج من الرائي كيد اللامس يدرك ما اصابه
ويسمون اصحاب الشعاع كما يسمى الذاهبون الى الاول اصحاب الا
نطباع والطبيعيون ومنهم ارسطاطاليس على الاول والرياضيون
ومنهم افلاطون على الثاني وللفريقين حجج ومناقضات ولا جلهما ذهب
الفارابي في رسالة الجمع بين رايي افلاطون وارسطاطاليس الى ان
غرض كل منهما اليسير على هذه الحالة الادراكية وضبطها بضرب من التشبيه

لا حقيقة خروج الشعاع ولا حقيقة الانطباع وانما اضطر الى اطلاق اللفظين
لضيق العبارة وهذا قريب ما اختاره المص من ان الابصار انما هو باضافة
ثم اشراقية بين النفس والمبصر مشروط بالمقابلة وارتفاع الموانع **وللنفس قوى**
**من مدركات** اي آلات للادراك كما مر فان المدرك حقيقة هو النفس
والمراد ما يشمل آلة الادراك والحفظ ليشمل الخيال والحافظة **باطنة** باعتبار
محالها او مدركاتها كما مر **كالحس المشترك** وهي قوة مرتبة في التجويف الاول
من الدماغ يدرك بها صور المحسوسات باسرها ولذلك سميت بالحس المشترك
كما اشار اليه قوله **الذي هو بالنسبة الى الحواس الخمس كحوض يصب فيه انهار خمسة**
فان الاعصاب المؤدية للحواس الظاهرة كلها نابتة من محلها فكان تلك
الحواس باسرها منشعبة منها فاذا ارتسم في واحد منها صورة تادت اليها
فادركتها بعد غيبتها عنه وحيثما اطلق تادي الصورة فانما هو بتادي الروح
الحامل للصورة بعينها او بحدوث مثل تلك الصورة في المتادي اليه
لا بانتقال الصورة بعينها فانها عرض يستحيل انتقاله والدليل على وجود تلك القوة
ان النائم يرى صورا جزئية لا وجود لها في الخارج وتلك المشاهدة ليس بالحواس
الظاهرة لاختصاص ادراكها بالوجود الخارجي ولانها لو كانت بها لادركها
في اليقظة كل سليم الحس كيف والحواس الظاهرة معطلة في النوم ولا بالعقل
لما عرفت من انه لا ينطبع فيه الامور المقدارية فهي اذن بقوة باطنة هي
المراد بالحس المشترك **وهو الذي يشاهد صور المنام لا على سبيل التخيل**
حتى انه لا يفرق في النوم بين ما يشاهده فيه وبين ما يشاهده في اليقظة
ويتفق بذلك ان ما يدرك على سبيل التخيل غير مدرك بها وصرح في غير هذه الرسالة
بان ذلك الادراك بالخيال قال في الالواح واما الخيال فلا شك فيه



ما يتخيل من الملموسات والمبصرات والمذوقات وغيرها فيدل على ان
صور جميع المحسوسات يجتمع فيه زمانا ما واما الحس المشترك فيظهر بالفرق بين
ما يتخيله وبين ما يشاهده معاينة في المنام او عند غموض طرأ فانه لو كان
المشاهدة بالخيال كان كل متخيل مشاهدا فاذن هذا الذي يشاهد الصور
من جميع المحسوسات هو الحس المشترك ومثله في الاشراق وكلام غيره
يشعر بخلافه كيف والخيال حافظ للصور فلا يكون مدركا لها على قواعدهم
كيف ولو كان كذلك لكان الصور المخزونة في الخيال متخيلة دائما
ويمكن ان يقال ان اختلاف الصور المتخيلة والمشاهدة في المنام لا يدل على
اختلاف مدركها اذ يجوز ان يكون مدركها الحس المشترك وانما ترااى معاينة
حال النوم لتعطل الحواس الظاهرة وعدم مزاحمة مدركاتها فاشتغلت النفس
اليها بالكلية فينكشف انكشافا تاما واما في اليقظة فالصور المحسوسة تزاحمها فانها
في ذاتها اظهر والنفس الى الاعتبار باشتغالها ما دامت ضابطة لذلك امثل
فما دامت في اليقظة تذكرها اجلى عندها فاذا تعطلت كان مدركات
القوى الباطنة اجلى وكلما كان ذلك التعطل اقوى كان ذلك الجلاء
اتم اللهم الا للنفوس القوية التي لا يشغلها شان عن شان فانه يتبع لهم
في اليقظة مع سلامة الحواس ما يتبع لغيرهم في المنام بل اليس في وسع
غيرهم اصلا هذا وذلك ان تدقيق النظر متقول ليس مراد الشيخ بما ذكره
اسنادا ادراك الصور الغير المشاهدة الى الخيال بل غرضه ان تلك
الصور مدركها التخيل بسبب تخاطبها في الخيال وجودها فيه فيكون حاصل الملاحظة
هو سند لا لان المدرك باحسان الصور بعد غيبوبتها عن الحواس الظاهرة
ادراكا على سبيل التخيل فلا بد من الحاطبها في قوة ما والالم يمكن ادراك

تمكن الصور بعينها واسنادهم التحليل والتركيب الى المتخيلة لا ينافي اسناد
ادراك الصور الهايل ربما يستلزمه فتدبر فلعل الحق لا يجاوزه ومن
الحواس الباطنة الخيال وهو قوة مرتبة في آخر التجويف الاول من الدماغ
هو خزانة الحس المشترك يبقى فيها الصور المحسوسات بها بعد زوال غيبتها عن
الحواس اي الظاهرة والحس المشترك وانما جعلوا خزانة الحس المشترك
فتطمع ان مدركات جميع الحواس الظاهرة تخزن فيها لان محسوسات
الحواس الظاهرة لا تصل اليه الا بعد وصولها الى الحس المشترك وبادنها منه
اليه وايضا الحواس الظاهرة بسبب الاخزان بالخيال بخلاف
الحس المشترك والدليل على وجود هذه القوة انا اذا شاهدنا صورة ثم
ذهلنا عنها ثم شاهدناها مرة اخرى نحكم عليها بانها هي التي شاهدناها قبل
فلو لم يكن تلك الصورة محفوظة لم يكن هذا الحكم كما لو صارت منسية ومنها
القوة المفكرة التي بها التركيب بين الصور بعضها مع بعض وبينها وبين
المعاني بعضها مع بعض والتفصيل بالتفصيل السابق كما نتصور انسانا
ذا جناحين وهذا تركيب الصور او فرسا طار راسه ورجليه وهذا تفصيل
الصور وقس عليه القسمين الآخرين تركيبا وتفصيلا والاستنباط اي
استنباط الصناعات والعلوم في الانسان وكيفية تسببها لاستنباط
الصناعات ظاهر وتسببها لاستنباط العلوم انما هو في اقتناص الحد الاوسط
باستعراض ما في الحافظة من المعاني كما قالوا وقالوا ايضا
ان النفس قد تستعملها بواسطة القوة العقلية حتى انها تستعملها في الترتيب
الفكري وتستعملها بواسطة القوة العقلية ان امرزده لمهيئة او هدا
مخيلة الوهم وقد تستعملها بواسطة قوة الوهم فقط وانت خبير بان

فان ادراكها اياها يحتاج الى احساس جديد ثم



استعمال النفس لها بواسطة القوة العقلية انما يتصور بان يستعملها اولا
في جزئيات الصور والمعاني فينتزع بها منها المشخصات ويأخذ النفس
بالقوة العقلية منها المعاني الكلية او بان يحاكي تلك المعقولات بالمحسو
سات المدركة بها فانها قوة جسمانية لا يصير منها آلة في ادراك الكليات
كما عرفت فتفطن ذلك كيلا تزل بظواهر الالفاظ واعلم ان هذه القوة
متحركة دائما لا تسكن في النوم واليقظة اصلا ومن شانها محاكاة المدر
كات المحسوسة والمعقولة وربما حاكت الكيفيات المزاجية كما ان
السوداوي يرى في المنام الاشياء الموحشة والصفراوي النيران والبلغمي المياه والثلوج
ولذلك يستدل الاطباء بالمنامات على الامزجة ولكل نفس خاصية في تلك
المحاكاة فربما حاكت بامر ما كيرها بامر آخر ولذلك كان تعبير الرؤيا
يختلف باختلاف الاشخاص ولا بد فيه من حدس تام وقد يحاكي
الشيء بضده فان الضدين يجتمعان في الحس المشترك في الاكثر فربما انتقل
من احدهما الى الآخر كما ان البكاء في الرؤيا يعبر بالفرح والموت بطول العمر الى
غير ذلك مما يعرفه اهله ومنها الوهم وهي قوة مرتبة في آخر التجويف
الاوسط من الدماغ يدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كادراك
الشاة معنى في الذئب والولد به يهرب عن الاول ويعطف على الثاني
وهي سلطان القوى الحسية والدليل على وجود هذه القوة ان المعاني
الجزئية المتعلقة بالمحسوسات مدركة وذلك الادراك لا يكون بالحواس
الظاهرة وهو ظاهر ولا بالحس المشترك لانها لا تدرك الا المحسوسات
كما مر وليس مما يدرك النفس بذاتها اذ لا ينطبع فيها صور الجزئيات المادية و
انت خبير بانه لم يثبت ان الحس المشترك لا يدرك ما سوى الصور ولا

هو بين بل انما يتبين بما انه يدرك الصور وذلك لا يستلزم عدم ادراك ما سواها
والتمسك بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يتم ههنا كما لا يخفى ومنها
الوهم هو الذي ينازع العقل في قضاياه فان قلت الحاكم هو العقل
كما تقرر عندهم فكيف ينازع الوهم في احكامه والمنازعة انما يتصور لو كان
له حكم قلت ذكر المحقق الطوسي في نقد المحصل ان لا شيء من الحواس بحاكم
وقيل عليه ان الشيخ في الشفاء اطلق الحاكم على تلك الحواس فانه
قال في بيان تفاوت الادراكات في التجرد وههنا نعرف ادراك
الحاكم الحسي وادراك الحاكم الخيالي وادراك الحاكم الوهمي وادراك
الحاكم العقلي وقال في الشفاء ايضا في صفة الوهم هي الرئيسة الحاكمة في
الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية وبالصورة
الحسية واقول الظاهر ان الحاكم هو النفس فاني اعلم اني المدرك المصدق
لقيام زيد مثلا كما اني اعلم اني المدرك لزيد كيف لا وهم جعلوا المدرك
نفسا والحواس كلها آلة اعمالها على ما ذكرنا فمراد الشيخ من كون
تلك القوى حاكمة كونها آلة للحكم كما يطلق عليها المدرك بهذا المعنى
فان قلت فلا يكون للحيوان الاعجم الحكم ومعلوم ان الافعال الاختيارية
مسبوقة بالتصديق بترتب الغاية قلت تلك الحيوانات ليس لها
الحكم المتصل الواصل الى حد الظن والجزم كما علم من كلام الشيخ وادنى مراتب
التصديق هو الظن فلا يكون لها التصديق بل لها الحكم التخييلي مثل ما لنا
في القضايا الشعرية وذلك كاف في الافعال الاختيارية ولا حاجة الى
الظن والجزم بل قالوا الناس في باب الاقدام والاحجام اطوع
للتخيل منهم للتصديق وما اشتهر من انه لا بد في الافعال الاختيارية من

١١ ٣



التصديق بترتب الغاية اريد بالتصديق فيه ما يشمل التخيل فانه قد يسمى
تصديقا مسامحة كما سماه الشيخ حكما مسامحة ايضا وكما جعلوا الشعر احدى
الصناعات الخمس المؤدية الى التصديق وامثال هذه المسامحات في
كلام الحكماء كثيرة فانهم لم يلتفتوا الى جانب العبارات الا بقدر ما
يتوقف عليه ايصال المعاني الدقيقة الى المستعد مثل ذلك مما لا يخفى
على من له استعداد او الفطنة واما من ليس له ذلك الاستعداد فلا
يبالى بشانه بل لا يلتفت اليه وكل ميسر لما خلق له ثم هذا الحكم التخييلي
في الحيوانات ايضا انما هو للنفس مجردة كانت او غير مجردة فالحاكم مطلقا
سواء كان حكما تخييليا او عقليا هو النفس فمنازعة الوهم العقل انما هو بمعنى
ان النفس بذاتها تحكم حكما وبواسطة استعمالها حكما مخالفا له ولما كان
النفس سريع الانجذاب الى الوهم لكثرة الفتها الى استعمالها فقد لا يتخلص
حكم العقل عن الحكم الذي هو بواسطته حتى ان المنفرد بميت في الليل
يؤمنه عقله الحاكم بان الميت ينبغي ان لا يخاف منه لانه جماد والجماد
ينبغي ان لا يخاف منه ويخوفه وهمه الحاكم بان الميت ينبغي ان
يخاف منه حكما تخييليا غير مبني على دليل وربما يغلب تخويفه على ايمان العقل
حتى انه يرتعد منه جدا وهو كاذب العقل في امور غير محسوسة
اذ يحكم فيها باحكام المحسوسات فيغلط مثل حكمه بان كل موجود فهو محسوس
حتى ان الذين يتبعون قضاياه ينكرون ما وراء المحسوسات ولم
يعترفوا ان عقولهم لا ادراكهم التي بها يحكمون هذا الحكم وكمالاتهم ويوهمهم
لا يحس لا يحس لكن الجسم الذي هو اظهر الموجودات عندهم لا السطح
ابطال الاحساس به ايضا بواسطة الكيفيات المحسوسة القائمة بها دون

اي تخمين فالحصار الموجود في المحسوس ظاهر البطلان بادنى توجه من العقل
والكافة المذكورة للوهم يدل على مغايرتها للقوة العقلية ومن الحواس
الباطنة الحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ
تحفظ مدركات الوهم بحيث لا يحتاج في ادراكها بعد الذهول الى تجشم
احساس جديد ونسبتها الى الوهم نسبة الخيال الى الحس المشترك وكما
يقع النظر فيه ههنا ان المعنى اذا زال عن الوهم فان بقي محفوظا عند
الحافظة ثانيا اتاه بالوهم فالتذكر يحصل … المعنى يتم بادراك وحفظ
ومبدأ الاول هو الوهم ومبدأ الثاني الحافظة وان زال عن الحافظة
فاسترجاعها انما يكون بان يعمد الوهم بالقوة المتخيلة على ما في الخيال من
الصور ويستعرض واحدا واحدا منها ليكون كانه يشاهد الامور التي
هي صورتها فاذا عرض له هذه الصورة التي ادرك معها المعنى
المطلوب لاح له المعنى حينئذ كما لاح من خارج فالمدرك لهذا المعنى ثم
يعرف في تلك الصور وادراك لهذا المعنى واحراز له ومبدأ
الاول المتخيلة ومبدأ الثاني الوهم ومبدأ الثالث الحافظة فلا حاجة
للذكر والاسترجاع الى قوة سادسة ثم تلك القوة تسمى حافظة من
حيث صيانتها لما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور
بها مستعيدة اياها اذا فقدت كذا قيل اقول … نعلم ان التفصيل
المذكور يعطي ان الادراك الثاني انما هو بالوهم سواء كان المعنى
باقيا في الحافظة اولا فمدخل الحافظة في الصورة الاولى من حيث توقف
ذلك الادراك عليها ومدخليتها في الثاني بمعنى احراز ذلك
المدرك فنسبة التذكر الى الحافظة دون الوهم ليس بذلك

والمع



والمعتمد جرى على المشهور من كون المتذكر هي الحافظة قال وهي التي
يكون بها ذكر بالضم يختص بالقلب ويكون فيه الكسر ايضا وبالكسر يختص
باللسان على الاشهر ويكون فيه الضم ايضا سائر الوقائع والاحوال
الجزئية اذ الكليات فخزانتها الجوهر المفارق ولما كان تغاير الحواس
الظاهرة وتغاير محالها ظاهر الانفس فلم يتعرض له ونبه اجمالا على تغاير
الحواس الباطنة وتغاير محالها بقوله ولكل من الحواس الباطنة موضع
من الدماغ يختص به يعني انه لا يكون في ذلك الموضع غيره كما علم من
تعيين محالها على ما في الكتب والنجاة اولا يكون ذلك الحس
في غير ذلك الموضع كما يدل عليه قوله بعد ذلك واختصاصها بمواضعها
على المعنى المشهور وعلى الوجهين يشكل بما ذكره في الاشارات ان محل الخيال
الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما الجانب الاخير ومحل الوهم
الدماغ كله لكن الاخص بها التجويف الاوسط وسلطان المتخيلة في الجزء
الاول من التجويف الاوسط اذ على هذا يتوارد بعض تلك القوى على
محل واحد ومن ذلك الحس باختلاله مع سلامة ما سواه من الحواس وبذلك
عرف تغاير القوى واختصاصها بمواضعها كما شهدت به التجربة واعلم انه
ذكر في القانون بعد ذكر الوهم وهذه القوة لا يتعرض الطبيب بها وهو
ذلك لان مضار افعالها تابعة لمضار احوال قوى اخرى مثل التخيل والخيال
والذكر الذي سنقوله بعد والطبيب انما ينظر في القوى التي اذا اختلت افعالها
في افعالها كان ذلك مرضا فان كانت المضرة تلحق فعل قوة بسبب
مرض يخص فعل قوة اخرى وكانت تلك المضرة تتبع سوء مزاج او
فساد تركيب في عضو فيكفيه ان يعرف ان كون تلك المضرة

بسبب سوء مزاج ذلك العضو او فساده حتى يتداركه بالعلاج او تحفظ عنه
ولا عليه ان يعرف حال القوة التي انما يلحقها ما يلحقها بواسطة اذا كان
قد عرف حال التي يلحقها بغير واسطة هذا كلامه وفيه اعتراف بان
طريق التجربة لا يمشي في الواهمة ثم ان المص بنى الكلام على المسامحة واتباع
المشهور فانه حقق في غير هذه الرسالة ان الخيال والواهمة والمتخيلة قوة واحدة
لها افعال متعددة يسمى بحسبها باسماء مختلفة فمن حيث يتعلق بها حفظ الصور
خيالا ومن حيث الحكم وهمة ومن حيث التفصيل والتركيب متخيلة وذكر ان
الدليل على تغاير هذه القوى ان جعل تغاير الافاعيل فلا يتم فان الحس
المشترك عندهم ايضا مدرك لمدركات جميع الحواس الظاهرة وان كان اختلال
البعض مع بقاء الباقي فعسى ان التجربة لا تفي بذلك لا سيما فيما يتحد مواضعها
او يتقارب كهذه الثلاثة فان اختلال مقدم البطن مع سلامة مؤخره صعب
الاثبات كيف وفعل بعضها يتوقف على غيره كفعل المتخيلة على فعل الخيال
والوهم والحافظة وفعل الوهم على فعل المتخيلة بل على الخيال ايضا في الجملة فكيف
يختل واحد منها ويسلم الباقيات ثم انكر انطباع الصور في الحواس مطلقا
لان المدرك يجاوز مقداره على مقدار محل الحس بالاضعاف فالحاصل
في … لا محالة يكون اصغر منه فكيف يطلق عليه وما يقال من ان
النفس يستدل بالصورة وان كانت اصغر من المرئي على ما عليه المرئي
في نفسه يعني مقداره صورته … يكون اصل مقداره باطل عنده لان
ادراك مقدار المرئي بالمشاهدة لا بالاستدلال وكذا استحيل عنده
انطباع الصور في المرآة لاختلاف مواقع الصور منها باختلاف
مقامات النظار ولانه يرى الصور غائرة في عمق المرآة بحسب بعد

وهي



وهي الصورة عنها وربما كان ذلك البعد بحيث لا يفي به عمق المرآة كما
لمست المرآة باصبعك وهي بعيدة عن وجهك بذراع فانك ترى بين
ملتقى الاصبع والمرآة وبين صورة الوجه مسافة ازيد من عمق المرآة بكثير
والحق عنده في الصور الخيالية وصور المرآة انها صياصي معلقة لا في مكان
بل هي موجودة في عالم آخر متوسط بين التجرد التام والتعلق التام يسمى
عالم المثال والنفس تشاهدها هناك ولها مظاهر كالمرآة والخيال فانكر
الحفاظ للمعاني بحيث في الحافظ اذ ربما يجتهد الانسان جهدا عظيما في تذكر شيء
منها فلا يتاتى له ثم قد يتفق ان يتذكره بعينه فلو كان محفوظا في بعض قوى
بدنه لما غاب عنه بعد التفحص الشديد بل المعاني عنده محفوظة في النفوس المنطبعة
فقط استعدادا لتناسبها من الخزانة وصحة الادراك عنده اضافة اشراقية
للنفس بالنسبة الى المدرك وتلك الاضافة ربما يترتب على استعمال الحواس
وربما يحصل بدونه فان النفوس المنسلخة عن الابدان ربما شاهدت امورا
يشتق انها ليست بقوة ثانية بعض القوى البدنية والمشاهدة بها فهو
مع النفس ما بقيت كذا الانوار العالية تشاهد بعضها بعضا وليس
بصرها يرجع الى علمها بل علمها يرجع الى بصرها قد مر القوى كلها في البدن
الظل ما في النفس الناطقة من قوة المشاهدة بذاتها … خلاصة ما هو عليه
والتحقيق الحق منه ما لا يتيسر الا لاهل التجرد ولما فرغ عن تفصيل القوى الدراكة
شرع في تحقيق القوى المحركة وهي اما باعثة عليها واما فاعلة لها وقدم الاولى
لتقدم فعلها فقال وللحيوانات قوة شوقية ينبعث عن القوى
المدركة ذات شعبتين منها شهوانية جبلت لجلب الملايم

طلبا للذة وينبعث عن اعتقاد الملائمة في الشيء مطابقا كان او لا وغضبية
خلقت لدفع ما لا يلائم بجذب الاعتقاد مطابقا كان او لا على وجه الغلبة
وتلك القوة الشوقية في القلب كما ان الطبيعة في الكبد الا ان الشهوة لا يوجد
بعد في كل عضو شيء منها او شبيهها بخلاف الطبيعة فان الجذب والدفع
والتغذية والتنمية تتعدى منها الى الاعضاء على رأيهم كذا في المطارحات
وهو خلاف ما في القانون فانه جعل القوى ثلثا حيوانية هي مبدأ الحيوة
واعداد قبول الحس والحركة ومبدأها القلب وطبيعية هي مبدأ التغذية
والتنمية وتوليد المثل ومبدأها الكبد ونفسانية هي مبدأ الحس والحركة الارادية
ومبدأها الدماغ ثم المبدأ الاول في جميعها هو القلب على المذهب عن ابو
ارسطاطاليس والمحققة واعلم ان كون القوة الشوقية واحدة تسمى غضبية باعتبار
وشهوانية باعتبار او متعددة محل تأمل وعبارة المص في هذه الرسالة وغيرها
غير مصرحة باحد الاحتمالين وان كانت ظاهرة في الوحدة وكذا
عبارة النجاة وقوة محركة باشرة للحركة منبثة في العضلات
من شأنها ان تشنج العضلات بجذب الاوتار والرباطات والاعصاب
او ترخيها بتمديدها واعلم ان الحركات الاختيارية لها مباد مترتبة ابعدها
عن الحركات القوة المدركة وهي الخيال والوهم في الحيوان والعقل
العملي بتوسطهما في الانسان وذلك لان الحركات الاختيارية موقوفة
على تصور الفعل وملاحظة ترتب جلب النفع او دفع الضر عليه فان القصد
الى غير المشعور به محال والفعل الاختياري بدون التصديق بترتب الغاية
او ما هو في حكم التصديق به محال ثم قوة الشوقية فانها تنبعث
عن ادراك الملائم والمنافر وهي الرئيسة في القوى المحركة كما ان

والمسكه



الوهم هي الرئيسة في المدركة ويدل على مغايرة الشوق للادراك
تحقق الادراك بدونه وقد اثبت بعضهم بينها وبين الحركة الفاعلة قوة
اخرى هي مبدأ العزم والاجماع المسمى بالارادة والكراهة وهي التي
تحصل بعد التردد وفرقوا بين الشوق والعزم بان الانسان قد يكون
مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وقد نازع فيه المص
بان الاجماع هو كمال الشوق وليس نوعا آخر بل الشوق ما لم يكمل حتى
يصير اجماعا فليس هناك قوة اخرى يكون مبدأ للاجماع ولذلك
لم يذكرها في هذه الرسالة وغيرها فان قلت الشوق هو الميل الطبيعي
الذي ليس عن روية والعزم الميل الاختياري الذي يتبع الروية في الا
نسان وظاهر تغايرهما وايضا ربما يحصل كمال الشوق بدون العزم كما في
اللذات المحرمة للزاهد المغلوب للشهوة الذي يكف نفسه عنها فكلما
فلا يكون العزم كمال الشوق قلت لا شك ان ميل النفس الى الفعل الا
ختياري مطلقا انما يتبع اعتقاد ترتب الغاية غاية ان ذلك الا
عتقاد قد يكون حكما وهميا غير مسبوق على روية فربما يحصل الروية فيلوح
ان النفع في جانب الخلاف فيحصل الميل الاقوى الى ذلك الجانب
فيصدر الفعل على وفقه فالميل في الصورتين يترتب على اعتقاد النفع
الا ان الاعتقاد في احدهما وهمي وفي الآخر فكري وليس احدهما طبيعيا
على ما هو المشهور لان الامر الشوقي لا يكون طبيعيا على ما هو المصطلح المشهور
وبالجملة لا نزاع في تسمية احدهما طبيعيا والآخر اختياريا بعد تحقق المعنى وان
ذلك الاختلاف لا يوجب كونهما نوعين مختلفين واما الزاهد المغلوب
فلا نم انه حصل له كمال الشوق كيف ولو صح ما ذكرتم لم يكن الشوق من مبادي

المصطلح ه

الافعال بل الارادة المخالفة له في النوع اذ المفروض ان في هذه
الصورة قد حصل الشوق بكماله الى الجانب المخالف للارادة فلا يجيء
الى جانب الارادة ضرورة استحالة كون الشيء الواحد مشوق الفعل
والترك معا في حالة واحدة لانا نقول لا استحالة في ان يكون الشوق الاقوى
الى جانب الخلاف ويحصل شوق ضعيف على وفق الارادة فيكون
الشوق من مبادي الافعال باعتبار ذلك لانا نقول لا دليل على ثبوت
الشوق الضعيف على وفق الارادة في الصورة المذكورة بل الظاهر انتفاؤه
وبالجملة فعليكم البيان وايضا لما كان الشوق عندكم هو الميل المترتب
على الاستحسان التخيلي المسمى عندكم بالطبع فمن البين عدم تحقق ذلك
الميل الى الجانب الموافق للارادة في تلك الصورة ضرورة ان
الادوية المرة غير مشتهاة اصلا وترك اللذات المحرمة للزاهد المغلوب
غير مشتهى اصلا بالمعنى المذكور واعلم ان البحث من غوامض المطالب
ولم اعثر على تفصيل فيه من قبل القوم فلا بأس ان نفصل فيه الكلام
عسى ان يتضح المرام وينفصل الخصام فنقول لا يخفى عليك اذا حكمت
وجدانك ورفضت الجدال جانبا انا اذا تصورنا شيئا لذيذا عندنا
ثم وجدنا من طبعنا ميلا قويا اليه فربما لا يعارضه شيء وندفع الى الكف
عنه فنأكله وربما نقل الروية فنجد ان المصلحة في تركه فنجد فينا ميلا
مخالفا للاول داعيا الى خلافه وربما غلب علينا فنكف النفس عنه
مع بقاء الميل الاول بحاله من غير ان يتبدل فيه كالمحتمي المكلف
للشوق عما يشتهيه جدا مع تأكد كمال الاشتهاء له وربما غلب الميل
الاول فيترتب عليه الفعل مع علمه بما يعطيه الروية من المصلحة في



الكف ويحصل ميل ما الى الكف بسبب ما يلاحظ من المصلحة كالمنهوم الذي
يغلبه الحرص فيأكل ما يعلم ضرره ويشتهيه تخالف الميلين في القوة المحركة بخلاف
الحكم العقلي والوهمي والتخيلي في القوة المدركة بل هو مستند اليه
فليحصل من ذلك ان فينا ميلين متعارضين اما بالنوع او بغيره وان
الفعل قد يترتب على كل منهما دون الآخر سواء لم يوجد الآخر اصلا
كالاكل المشتهى من دون ملاحظة المصلحة المذكورة او وجد وخالفه لكن كان
مغلوبا كما مر من مثال المنهوم المباشر للاكل مع علمه بضرره فان الفعل فيهما ترتب
على الميل الشهواني وكالاكل لما لا يشتهيه ولا ينفر عنه بان لا
يكون لذيذا ولا بشعا مثلا ولكن يأكله لما يلاحظ فيه من المنفعة
والاكل للشبع لما فيه من المصلحة فان الفعل فيهما يترتب على الميل الثاني
دون الاول وبالجملة فالفعل قد يترتب على كل منهما دون الآخر ولا
شك ان ترتب الفعل على احدهما مع تحقق الآخر لا يتحقق مع تساويهما
بل انما يكون للغلبة فانهما غلب على النفس اطاعته القوة المحركة
ثم اذا تحققت ذلك فان خصص اسم الشوق باحد الميلين والعزم بالآخر
فلم يكن شيء منهما بخصوصه من مبادي الفعل الاختياري لصحته بدون
كل منهما كما عرفت بل يكون شرح القدر المشترك بينهما وهو الميل المطلق
الشامل لهما بشرط الغلبة على النفس مبدأ له فمن لم يجعل العزم غير الشوق
فكانه نظر الى ان الشوق معدود في المبادي فينبغي ان يراد منه
الميل المطلق والا لم يكن هو بخصوصه من المبادي كما مر ومن جعله غير
الشوق فقد خصص الشوق باحد الميلين والعزم بالآخر ولزمه ان لا
يكون شيء منهما بخصوصه مبدأ كما عرفت فلا يعد المبادي على الثلثة

قد نهم بكذا فهو منهوم
اى مولع به
صحاح

وقد جعل ذلك الحاصل العزم مبدأ آخر مغاير الشوق فيتحصل مقصوده فالحا
صل من جميع ذلك ان المليين متفاوتان ان نوعا وضعفا لكن
الذي هو من المبادي امر واحد هو الميل المطلق بشرط الغلبة والرسوخ
فجعل العزم مبدأ آخر وراء الشوق باطل والحكم بانهما نوعان قول من
غير ثبت ولا سوف المقصود واعني عدم كون العزم مبدأ آخر على
ذلك هذا الجليل حصلة نظري القاصر وفكري الفاتر ولعلك ان
احطت بجوانب المقال وكشفت عن عين البصيرة غين الجدال الكشف
لك عن وجه جلية الحال نقاب الخفاء والاشكال وحامل جميع القوى
المحركة والمدركة هو الروح الحيواني وهو جرم لطيف بخاري يتولد من
لطايف الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب
فان تجويفه الايمن مشغول بجذب الغذاء من الكبد
بواسطة سريان الدم الذي هو مركبه فيه وينبث في البدن بعد ان يكتسب السلطان
النوري من النفس الناطقة انما متعلق بقوله تنبث او بقوله حامل والمراد
بالسلطان النوري الكيفية النورية التي تحصل له من النفس وبها يستعد
لقبول تلك القوى من واهب الصور فان تعلق النفس به نفسه لطافته
ونورانيته القوة الحيوانية التي هي معدة لقبول سائر القوى وهو مبدأ حركة
الروح الى الاعضاء على ما هو مذكور في كتب الطب لكن قال في
شرح القانون ان الفيلسوف لا يعتقد لهذه القوة وجود البتة واعلم
ان مزاج الروح غير متشابه بل لكل قسط منه مزاج يناسب العضو الذي
هو موطنه سواء جعل المبدأ الاول هو القلب كما هو مذهب الحكماء او
جعل كل عضو مبدأ اولا لما يظهر فيها من الافعال كما هو مذهب جماعة الاطباء

الغين لغة من الغيم صح

السلطان هو



(۲۱۸)

اذ لو اتحد المزاج لاتحد الآثار وذهب الحكماء وجمهور الاطباء الى
ان الروح يتولد في القلب وينجذب منه قسط الى الكبد وقسط الى
الدماغ لكن الحكماء ان القوى ايضا يفيض عليها في القلب وان
لم تظهر الافعال الا في تلك الاعضاء وخالفهم الاطباء وقالوا تلك
القوى انما يفيض على القسط المنجذب الى تلك الاعضاء فقوة
الحس والحركة يفيض على القسط المنجذب الى الدماغ وقوة التغذية
والتنمية على القسط المنجذب الى الكبد وذهب جالينوس الى ان
الروح يتولد في الدماغ وينتقل منه الى غيره ورد عليه الشيخ في الحيو
انيات بان مزاج الروح حار فيجب ان يكون العضو الذي هو مولده
حارا ايضا كثير الحرارة لافتقار توليده الى التلطيف والتبخير
وافتقارهما الى حرارة كثيرة والدماغ بارد رطب ولو كان حارا لا
شتغل باتمام حرارته الحركات الفكرية الى حرارته الاصلية اقول
وانت خبير بان امثال هذه الادلة لا يفيد اليقين الا لاهل الحدس
الصايب بل جل مطالب الحكمة لا تظهر الا بالحدس وهذا الروح للطا
فتها وشفافيتها وقربها من الاعتدال تشبه الاجرام السماوية الخالية
عن الاضداد ولذلك يفيض عليها النفس الناطقة لمناسبتها
للمبدأ الخالي عنها ومن ههنا تفطن اللبيب للنفوس الناطقة السماوية
فاعرف ذلك ولولا لطفه ما سرى فيما يسرى من المجاري الضيقة
كمسام الاعصاب والعظام والعروق الشعرية المنبثة في اللحم واستدلوا
على وجود الروح وانه الحامل لتلك القوى بانه اذا وقعت سدة
منعه عن النفوذ الى عضو يموت ذلك العضو ويعرض له ما يعرض

للميت من التعفن والفساد وهو مطية تصرفات النفس الناطقة اذ هو
متعلقه الاولى كما مر وبوساطتها يسري فيض الحيوة وتوابعها منها الى
اجزاء البدن ويتصرف النفس في البدن ما دام هو على الاعتدال
المناسب لتلك النفس واذا انقطع الروح المعتدل بالاعتدال الخاص
بها انقطع تصرفها في البدن وهو الموت وهذا الروح الحيواني
سمي به لكونه واسطة في وصول فيض الحيوة الى البدن من النفس
الحي بذاتها او لاشتراك الحيوانات فيه غير الروح الالهي المجرد
عن المادة الذي يأتي في كلام النبوات كقول سيدنا ومنا سيد
المرسلين خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام والوحي الالهي
كقوله تعالى ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي فانه يعني به
النفس الناطقة التي هي نور من انوار الله تعالى القائمة الموجودة
لا في اين لما مر من برهان تجردها من الله منشؤها لكونها من انواره
فان المجردات عنده كلها انوار وهي متحدة في الحقيقة محلها بالشدة
والضعف والتمام والنقصان وينتهي في الشدة والكمال الى نور الا
نوار الذي جميع الانوار لمعانه كما ينتهي في الضعف الى النور المحسوس
المعتبر الى الاجسام وبينهما نوع من الاتصال كما ان النور المحسوس من الرح
له اتصال وان اختلف مراتبه شدة وضعفا بحسب القرب من الرح
والبعد عنه والى الله منشؤها اذا تخلصت عن الالواث البدنية
تحشر الى جوار قدسه كما اشار اليه بقوله تعالى في مقعد صدق عند مليك
مقتدر وجماعة من الناس لما تفطنوا ان هذه غير جسمية توهموا انها
هي الباري تعالى وقد ضلوا ضلالا بعيدا فان وهم لما سياتي
المدم



من برهان التوحيد والنفوس كثيرة واشار الى دليل تلك المقدمة بقوله
ولو كان نفس زيد وعمرو واحدة لادرك احدهما جميع ما ادرك الآخر
ولاطلع كل من النفس على ما اطلع عليه الكل ضرورة ان نفس كل منهم
عين نفس الآخر على هذا الغرض وليس كذلك بالبديهة واورد عليه
انا لا نم لزوم ذلك ان اريد الادراكات الغير المتوقفة على الآلات
لكون ادراكها مشروطة بتلك الآلات فلا يدرك بها الا بها وان اريد
الادراكات الغير المتوقفة عليها فلا نم عدم اشتراك الكل فيها الا ترى كيف
اشترك الكل في العلم بذواتهم لانه لم يحتج الى الآلات واقول اذا اتحد
النفس في الكل كان جميع الآلات لذات واحدة فيكون تلك
الذات مدركة لجميع تلك المدركات بجميع الآلات فاذا كان نفس زيد
وعمرو مثلا ذاتا واحدة كان مدرك زيد بعينه مدرك عمرو وبالعكس وهو
ظاهر لا يقال لما كان الادراك بالآلات كانت من حيث تلك الآلات
مدركة لتلك المدركات فلا يلزم كونها من حيث الآت اخرى مدركة
لها لانا نقول ان اريد بالحيثية التقييدية فلا يصح كونها من حيث تلك الآلات
مدركة لكون المقيد بتلك الآلات من حيث هو مقيد امرا اعتباريا
وعلى تقدير وجوده يكون المقيد بكل آلة غير المقيد بالآلة الاخرى بالذات
ضرورة فرض وجود المقيد من حيث انه مقيد فيوجد المقيد ايضا ويكون
المركب من الذات وهذا المقيد مغايرا للمركب منها ومن مقيد آخر
بالذات وهذا مغاير النفوس بالذوات وقد فرضت متحدة وان
اريد الحيثية التعليلية فلا ينافي الاتحاد في الادراك ضرورة ان الفاعل
الواحد اذا صدر منه افعال متعددة بالآلات مختلفة كان هو الفاعل للكل

منها الا يرى ان النفس تدرك المحسوسات الظاهرة والباطنة بالآلات
متغايرة ومع ذلك هو المدرك بجميعها فافهم هذا وما ينقل عن بعض الصوفية
قريبة من وحدة النفس فهو ضرب آخر من الوحدة لا ينافي التعدد بالمعنى
الذي نحن فيه كما في وحدة الوجود عندهم لا يقال ان الدليل المذكور دال
على ان حقيقة النفس ليست عين الباري واما ان نفسا معينا من النفوس
لا يكون عينه فلا بل لا بد من اخذ هذا من الدلائل الآخر لانا نقول الا
مكان والوجوب والامتناع لوازم الماهية فما يكون فردا منه ممكنا
يكون سائر افراده كذلك وكذا الحال في النفوس كالوجوب
والامتناع وقد حقق هذا في موضعه فلو كان الواجب بعض النفوس
كان حقيقة النفس واجبا لذاته فيلزم تعدد الواجب لكن هذا موقوف
على اتحاد النفوس في الماهية اذ لو كان تعدد افراد حقيقة النفس لا توجب
كونها عين الواجب وربما يمنع ذلك هذا والدليل الذي ما يدل
على انه ليس بعض من النفوس وهو قوله ثم كيف يتأثر قوى البدن
آلة الالهية ولم تكن بين شهوات وغضبيات كالالام
كالآلام النفسانية والبدنية متقلبا في خبط عشوات من الاحكام العرالمطابقة
وتحكم عليه حركات السموات تتغير احوالها بتغير اوضاعها كما هو شان
النفوس فان كل ذلك نقص وهو على الواجب محال وبهذه القدر تكونها
بالقبول وهو اكثر من المطالب عليها ونقل امام الحرمين والامام الرازي
ذي من المتكلمين اجماع العقلاء عليها وهي مما يحكم به العقل السليم كيف
لا وهو منبع كل خير وليس هناك الا الوجود البحت الذي هو خير محض
وجاء هو توهموا انها مع انه بان يكون كل نفس جزءا من اجزائه منفصلا عنه

92

ومنشأ وهم انهم لعله اكون النفس نورا فائضا منه تعالى فتوهموا كونه
جزءا منه على نحو ما يتوهم العوام في الضوء الفائض من جرم الشمس وغيرها
وهو زيغ ضلال فانه لما برهن على انه ليس بجسم كما مر فكيف يتجزى وينقسم
فان التجزي والانقسام من خواص الاجسام والجسمانيات لانه فرع المقدار
المختص بالجسم وانما لم يحل الى ما سبق من عدم تركب الواجب لان
الخصم ربما يلتزم كونها جزءا تحليليا لا تركيبيا ومن تخبط
وقد جرت عادة وعادة غيره من الاساطين الحكماء خصوصا الاوائل منهم
على ايراد امثال الشبهات في المطالب الحكمية فانها ربما يكفي لطالب
الكمال وان لم يكف في افحام اهل الجدال وآخرون توهموا قدمها
بدون البدن فان البرهان المذكور انما ينفي قدمها مجردة عن جميع
الابدان بل وجودها قبل البدن لا قدمها على سبيل التناسخ والمتكلم على ان
ابطال التناسخ ليس برهانيا كما نقل عنه شارح التلويحات فلذلك
لم يتعرض له هناك ولم يعلموا انها لو كانت كما زعموا متجردة في الازل
عن جميع الابدان فما الذي اجاءها الى مفارقة عالم القدس والحياة
اي التجرد المحض الذي هو منشأ التنزه عن النقائص الهيولانية
والحياة العقلية وما التعلق بعالم الموت والظلمات اي البدن
الذي هو عرضة الموت الطبيعي والنقائص الهيولانية ومن الذي قهر
القديم وجبره بالتعلق بالبدن الشخصي الذي هو بمنزلة شرك له وكيف
يستحق تحت الطفل الرضيع بل الجنين حتى انحطت من عالم القدس
والنور الى هذه وهذه كلها تنبيهات اقناعية واشار الى الوجه البرهاني
بقوله وكيف امتاز بعضها عن بعض في الازل وتقريره انها لو كانت

ازلية فاما ان يكون متعددة او واحدة وكلاهما باطلان اما الاول فلان
تمايزها اما بالماهية او بلوازمها او بعوارضها والاول والثاني باطلان لاتفاقها
في النوع ولوازمه كما قال وهو عاشق وكذا الثالث لان ذلك
العرض ان كان الموضوع او لمادة وعوارضها فقد اشار الى بطلانها بقوله ولا
تعلق لا بالذات ولا بالعرض ولا محل اي لا مادة ولا موضوع وان
كان امرا لا فيها فقد اشار اليه بقوله ولا فعل ولا انفعال قبل البدن
ولا هيآت مكتسبة كما يكون بعد البدن اي بعد قطع التعلق عن البدن
فان تميزها بتلك الملكات المكتسبة عندهم حتى قال بعض اهل
الذوق ان تلك الملكات تتجسد في عالم المثال ويصير بدنا للنفس
وربما يسمى بالبدن المكتسب اما استعارة المكان بالذات فلتجرده واما
المكان بالعرض فلان الكلام فيما قبل التعلق واما المحل فلانها جوهر
فلا موضوع لها وليست بجسم ولا جسماني فلا مادة لها واما الفعل والانفعال
فلانهما موقوف على فعل النفس وانفعالها على البدن اذ بذلك تتميز عن
العقل وكذا الملكات المكتسبة وبالجملة تمايزها بالمحل فهو محال لان حلول
الشيء في الشيء فرع تميز المحل وتعينه وان عنها فلم يتعرض له وهو اما
فاعل او آلة لفاعل وهو ايضا محال لانا ننقل الكلام الى مخصص الفاعل والآلة
بها وفيه نظر لانا بعد تسليم الاتحاد في النوع يجوز تعددها بالفواعل
والآلات ونمنع ان نسبة الخارج الى الجميع سواء بل نقول كل من
تلك الفواعل والآلات بذاته يوجب ما هو معلوله فان ذات
العلة مخصص لمعلوله من غير احتياج الى مخصص كمخصصاته والا للتسلسل
كيف وهم على ان تشخص العقول بالفواعل على ما نقله شارح الحكمة

94

واعلم انه ذكر الشيخ الرئيس في الالهيات الاشارات ان كل ما له
حد نوعي واحد فانما يختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد
منها القوة القابلة لتأثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون
من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا وحاصل ما ذكره ان تكثر افراد
النوع الواحد لا يكون الا بسبب المادة فما لا يكون ماديا يحصر نوعه
في شخصه وهذا على تقدير تمامه يدل على امتناع تعدد النفس قبل البدن
واعترض الامام عليه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كان تكثر محالها
لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخر ويتسلسل واجاب
عنه المحقق الطوسي بان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج
في التكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر
لذاته فلا يحتاج الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط وانت
خبير بما فيه لانه اذا جاز في نوع من الانواع اعني المادة قبوله
التكثر لذاته فلم لا يجوز في غيرها كيف والدعوى كلية وهي ان كل
نوع متكثر الافراد يحتاج الى محل يقبل تكثره ثم على تقدير تخصيص الدعوى
بغير المادة ينتقض خلاصة الدليل بالمادة واجيب عن ذلك بان
مواد الافلاك متغايرة بالنوع وتشخص كل منها مقتضى نوعه ونوعه
منحصر في شخصه واما تعدد الاشخاص العنصرية فللعوارض المختلفة التي
تلحق الهيولى الواحدة كالمتصل الواحد من الماء يقوم بعضه حرارة وبالتشخص
الآخر سواد والتشخص من الماء واحد فالسؤال انما يتم لو كانت التعددات
اللاحقة بالمادة العنصرية مخصصات لها وهو ممنوع بل عوارض لشخص واحد
قابل وانت تعلم ان هذا الجواب لا يدفع الاعتراض عن كلام المحقق

بل هو جواب آخر عن ايراد الامام واقول الحق ان معنى كلام الشيخ
ان النوع المتكثر الافراد يحتاج في تكثره الى المادة لا الى تكثر المادة
والاول اعم من الثاني لان تكثره اما ان يكون لتكثر المواد كما في الافلاك
او لتكثر العوارض اللاحقة للمادة الواحدة كما في هيولى العناصر
كيف وقد اسند الشيخ اختلاف الافراد الى العلل وحكم بانه لابد
من القوة القابلة لتاثير العلل اعني المادة فالاحتياج الى المادة انما
هو لقبول آثار العلل الموجبة لتكثر الافراد لا لان تكثر الافراد تابع
لتكثر المادة فلا يرد سؤال الامام عن اصله واما حكم الشيخ بان لا
يحتاج الى المادة لان اختلاف تلك الافراد ليس بالماهية ولوازمها
ولا بالعوارض فلابد لها من محل وليس ذلك هو المحل لعدم
تحصله بعد ولا الحال فيه لان كون الحال حاملا لتشخص المحل غير معقول
بخلاف العكس فان المحل هو الحامل للحال وتشخصه وعوارضه لان المحل
منعوت بالحال ولا عكس وتحقيق ذلك ان تكثر الفاعل للمعنى الواحد
غير معقول كما ان التوحيد الكثير غير معقول والمعقول من الاول
هو ضمه الى امور متكثرة يحصل منه مع كل منها ما يغاير الحاصل منه مع الآخر
والمعقول من الثاني تاليف امر واحد من ذلك الكثير مغاير لكل
من الآحاد فالنوع اذا كان معنى واحدا مجردا عن المادة وعلائقها
جميعا لا يمكن للفاعل تكثيره اصلا لان تكثره في حد ذاته غير معقول كما
... وضم امور متغايرة اليه فرع وجوده فلابد ان يتعلق وجوده بمادة
يكون اصلا لافراده ينضم اليها عوارض مختلفة يحصل منها مع الخاص
الآخر وايضا انضمام الامور المتغايرة الى المعنى المجرد الذي لا يقبل



القسمة لا يوجب حصول امور متكثرة فان جميع تلك المغايرات منتهية
الى امر واحد فيحصل من جميعها شيء واحد بخلاف انضمام تلك الامور
الى الهيولى القابلة للقسمة فان كلا من تلك الامور ينضم الى جزء
منه فيحصل من ذلك الجزء وذلك العارض امر مغاير لما يحصل من
جزء آخر وامر آخر فافهم ذلك جدا وهذا الوجه اسد من الاول وابعد عن
الشكوك فان طلب اختلاف تلك العوارض ان كانت لاختلاف
... عوارض اخرى وهكذا لزم التسلسل وان كان لماهياتها لزم ان
يكون تشخص كل فرد نوعا منحصرا في شخص وليس كذلك ضرورة اشتراك
الافراد في الانواع بما يعرض مشخصا كالشكل والوضع وغيرهما لا يحال
بكار الاول ولا محذور فيه لجواز ان يكون اختلافها لاستعدادات
المتسلسلة والقسم فيها غير ع كما نقول بان الاعتبار يجب ان يكون
امرا مختصا في الشخص لان الماهية مشتركة فلابد ان يكون فيه امر يميزه
عما عداه من الافراد الموجودة نعم يجوز ان يكون ذلك المشخص الى
سابق عليه بالزمان طلب بكار الثاني ويلزم الانتهاء الى عوارض
مختصة لا نوع لها او منحصر نوعها في فرد اما ابتداء او في بعض المراتب
والشكل والوضع وغيرهما من المشخصات ان فرض انحصار انواعها
في الاشخاص فيكون للافراد مشخصات منحصرة النوع في الفرد ولا
محذور فيه بل هو الذي يقتضيه النظر الدقيق فتامل واما الثاني وهو كونها
واحدة فاشار الى بطلانه بقوله ولا يصح ان يكون واحدة لانه ان
بقيت بعد التعلق على وحدتها لزم ان يدرك كل احد ما ادركه الآخر
... مفصلا ولذلك لم يذكره المصنف وان لم ... على الوحدة

فتنقسم وتتوزع على الابدان وهو محال فان ما ليس بجسماني
اي ليس بجسم ولا حال فيه ولا جزء منه لا يتجزى لان الواحد اذا قبل
الانقسام فالقابل للانقسام اولا وبالذات هو المقدار وما عداه يقبله
بتوسطه هذا في الانقسام الوهمي واما الانقسام الفعلي فالقابل له عند
المشائين الهيولى الاولى والمقدار معد له وعند الاشراقيين نفس الصورة
التي هي عين المقدار عندهم بل هي حادثة مع البدن
اذا تم استعداده لقبولها لما كان ... ما تقرر ... من ان النفس انها ...
مجردة ليست من المبادي ولا جزء منه ولا قديمة بل فائضة من مبدئها
حادثة مع حدوث البدن وربما لا يتعرى الوهم القاصر المنتج للوهم
ويتوهم ان يحصل بسبب فيضان تلك النفوس الغير المتناهية نقصان
في مبدئها نبه على دفع هذا الوهم بمثل تضمنه قوله ولما رأيت فتيلة مشتعلة
للاشتعال بان لا يكون رطبة مثلا تشتعل من النار من غير ان تنقص
منها شي بل ابصرت الشمس يفيض عنها النور على جميع الاعيان القابلة
من غير نقصان فيها فلا تتعجب من حصول النفس الناطقة عند استعداد البدن من
غير ان ينتقص من واهبها القريب الذي هو العقل الفعال والبعيد الذي هو المبدأ
الاعلى والغرض منه تبيين عربدة الوهم بامثال يوافق فيه
العقل في الحكم المذكور بعد ان ثبت ذلك الحكم بالبرهان فان الوهم
بعد قيام البرهان ربما ينبو عن قبول النتيجة لما جبل عليه من مغالبة
المعقول بالمحسوس فاذا اشتمل له في المحسوس منقادا للعقل ويؤمن له
فيتم الطمانينة بل ربما يكفي امثال هذه الامثلة لصاحب الحدس القوي
والطبع السليم والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم



الهيكل الثالث في مسائل من علم ما بعد الطبيعة يتوقف عليها
اثبات الواجب لذاته الجهات العقلية اعلم ان كيفية نسبة
المحمول الى الموضوع باعتبار تحققها في العقل تسمى جهة وباعتبار تحققها في نفس
الامر مادة ولما كان النسبة متعلقة بالطرفين فربما تنسب تلك الكيفية الى
المحمول فيقال واجب وجوده وممتنع وجوده وممكن وجوده وربما تنسب الى
الموضوع فيقال هو واجب هو ممكن هو ممتنع والمآل في الكل واحد والبحوث
ههنا هي تلك الكيفية لكن في محمول خاص هو الوجود الخارجي واجب
وممكن وممتنع كانه ... بذلك حكاية ما يعتبر في القضايا
... وذلك ... بالضرورة في قوة قولك ... ايضا فاو اجبا
... فالظاهر ان يقول وجوب وامكان وامتناع فالواجب ضروري
الوجود والغرض منه تعريف الوجوب بضرورة الوجود فان تعريف
مفهوم الشيء بالمشتق يستلزم تعريف المبدأ بالمبدأ واما اذا اريد تعريف
ما صدق عليه ذلك المفهوم كما اذا عرفت الناطق بالضاحك
واريد به تعريف النوع الذي يصدق عليه مفهوم الناطق وهو بالحقيقة
ليس تعريفا للمشتق بل لمعنى آخر هو النوع الذي يوجد فيه المشتق وربما ذهل
عن هذه النكتة بعض الافاضل والظاهر ان المراد بالواجب الواجب
لذاته فانه المتبادر عند الاطلاق فالتعريف ايضا مقيد به والممتنع ضروري
العدم اي لذاته بناء على الظاهر والممكن ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه
بالنظر الى ذاته وعلى هذا يبين الاقسام انفصالا حقيقيا لانحصارها حصرا
عقليا ويحتمل القسم الرابع اعني ضروري الطرفين منفصل بادنى توجه من
... العقل بان اقتضاء احد الطرفين يستلزم المنع عن الآخر والمنع

من الآخر يستلزم عدم اقتضائه استنز اما بينا لا اثرة به وهو حصر مقطوع
به بالبديهة سواء سمي عقليا او قطعيا فلا نزاع في الاسامي وان
عم الواجب والممتنع كان بين الاقسام منع الخلو دون الجمع
فان الممكن اما واجب بغيره او ممتنع كما يعلم من قوله والممكن يجب و
يمتنع بغيره لامتناع وجوبه وامتناعه لذاته والا لزم الانقلاب وامتناع
استغناء وجوبه وامتناعه بالغير اذ لا يخلو اما ان يوجد علته او لا
فان وجد وجب بها وان لم يوجد امتنع بعدمها والسبب
ما يجب وجود غيره اذ لو لم يجب الوجود به لكان اما باقيا على ما هو حاله
بالنظر الى ذاته من مساواة الوجود للعدم او صاير احد الطرفين
اولى به مع عدم انتهائه الى حد الوجوب والاول باطل والا لم
يكن فرق بين وجود السبب وعدمه فلم يكن السبب سببا هف
والثاني ايضا باطل لان الاولوية يستلزم مرجوحية الطرف الآخر
وهو يستلزم استحالته لاستحالة ترجح المرجوح واستحالته يستلزم وجوب
الطرف الاول وقد فرض غير واجب هف والممكن لا يكون
موجودا في ذاته اذ لو وجد من ذاته فاما مع تساوي وجوده وعدمه
وهو ممتنع لامتناع ترجح احد المتساويين من غير مرجح بالبديهة واعتبر ذلك
بكفتي الميزان ولم يتعرض لهذا الشق لظهوره واما بان ترجح وجوده لذاته
وهو ممتنع اذ لو اقتضى الوجود لذاته كان واجبا لا ممكنا
وقد فرض ممكنا هف فلا بد له من سبب يرجح وجوده على العدم
والسبب اذا تم لا يتخلف عنه وجود المسبب اي لا يمكن
التخلف والا فاما ان يتساوى وجوده وعدمه فيكون حاله مع تمام



العلة كما له لا معه فلا يكون ما فرض تمام العلة تماما هذا واما ان يترجح
احد الطرفين من غير ان يبلغ درجة الوجوب فيمكن وقوع الطرف
الآخر مع كونه مرجوحا فليفرض معه الوجود في وقت والعدم في وقت
آخر فاختصاص احد الوقتين بالوجود ان لم يكن لمرجح يوجد في
الوقت الآخر لزم ترجح احد المتساويين بلا سبب ضرورة ان
الاولوية الحاصلة من العلة بتحققه في كلا الوقتين فالوقتان متساويان
فيها وان كان لمرجح لم يوجد في الوقت الآخر لم يكن ما فرضناه
علة علة تامة هف هذا ما نقرر عليه راي بعض المحققين المتأخرين بعد تزييفه ما قاله من قبله في هذا المطلب واقول لا يلزم من
امكان الطرف الآخر امكان وجوده في وقت وعدمه في وقت
آخر ولو في وقت اتصافه بالوجود ولا استحالة في امكان العدم في
وقت الوجود انما المستحيل امكانه بشرط الوجود كما حقق في معنى المشروطة
العامة والممكن يجوز وجوده وعدمه في الجملة لا انه يجوز عدمه تارة ووجوده
اخرى الا ترى ان الزمان ممكن مع انه لا يجوز ان يعدم بعد الوجود كما حقق في موضعه فالوجه ان نتمسك بما اشرنا
اليه سابقا من ان اولوية طرف يستلزم مرجوحية مقابله وهو يستلزم
استحالته المستلزمة لوجوب ذلك الطرف لا يقال على سبيل النقض
الواضح ذلك لزم ان يستلزم المساواة التي هي مقتضى ذات الممكن تعين
احد الطرفين لانا نقول مساواة احد الطرفين الآخر يستلزم استحالة
الآخر لاستحالة الترجيح بلا مرجح واستحالته يستلزم وجوب ذلك الطرف
او على سبيل المناقضة لا نم ان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب

الطرف الآخر والسند ان كلا الطرفين ممتنع في صورة التساوي
لانا نقول اما على الاول فالنقض انما يتم بجريان الدليل في مادة تخلف
المدعى والمدعى هنا الاستحالة ولا نم التخلف في تلك المادة بل التساوي
محال في نفس الامر ويحتمل الاستدلال او بناء المتعين والممكن لا يخلو عن ترجح
احد طرفيه في الواقع لانه في نفس الامر مقترن اما بما يرجح وجوده او بما يرجح
عدمه والامكان امر اعتباري يعرضه في العقل اذا لاحظه مع قطع النظر عن
غيره وعلى الثاني انه لو امتنع طرف ولم يجب الطرف الآخر لكان
جائزا الارتفاع وقد فرض الاول ممتنعا فيكون مرتفعا فان وقع الارتفاع
الجائز لزم ارتفاع النقيضين وان لم يقع وهو جائز فيلزم جواز ارتفاعهما وهو ايضا
محال لان امكان المحال محال هذا وفيه مع وضوحه لا يخلو عن دقة ما واعلم
ان قلت هذا البحث في الحقيقة تكرار لما سبق من قوله
والسبب هو ما يجب به وجود غيره قلت الغرض هنا التعريف وانما
ترك هنالك للاشارة الى دليله اجمالا نظرا الى الحكم الضمني اللازم
للتعريف تكثيرا للفائدة وايضا لم يعلم هنا انه متى يجب به وجود
غيره فانه في قوة المطلقة فاشار هنا الى انه انما يجب به وقت
التمام ثم الظاهر انه تعريف للسبب الفاعلي فانه الذي يجب به المسبب
بعد استجماعه جميع ما لا بد منه في التاثير من الشرائط والآلات والمادة
وغيرها ولم يتبين هنا ان الوجوب في ذلك الحال فاشار اليه في هذا
الموضع ويمكن ان يحمل الاول على العلة مطلقا ويكون معناه ما له دخل
في وجوب غيره فلا يتوهم التكرار اصلا ويؤيد هذا ظاهر قوله ولا
ما يتوقف عليه الشيء فله مدخل في السببية كان ارادة او وقتا او مكانا او



معاونا او محلا قابلا او غير ذلك يحتمل ان يكون قوله او غير ذلك عطفا على
جميع ما سبق ويكون اشارة الى ما ترك ذكره من الاجزاء والشرائط وارتفاع
الموانع ويحتمل ان يكون عطفا على قابلا فان المحل القابل للشيء هو الذي
يجب وجوده معه كالصورة الجسمية للاتصال الطاري عليه فانه قد يسمى
محلا له باعتبار ان فيه علة وح يظهر لتقييد قابلا فائدة ما واذا لم يوجد السبب
بتمامه بان يكون بسيطا ولا يوجد او مركبا ويمتنع كل جزء من اجزائه او
يمتنع بعض اجزائه ويمكن ان يحمل هذا اشارة الى المركب مطلقا
والاول اشارة الى البسيط فان انتفاء البعض مع وجود البعض لا
يحصل الشيء ضرورة واذا حصل جميع ما ينبغي في وجود الشيء وارتفع جميع ما لا
ينبغي من الموانع ان كان للمعلول مانع وجب الشيء ضرورة وهذا نظير ما يقال
العلة التامة البسيطة الهيكل الرابع في مباحث نعته من الالهيات
وفيه فصول خمسة عنون اثنان منها باسم الهيكل وخاتمة فصل
في توحيد الواجب لذاته وتنزيهه عن وجوه الكثرة وقدم هذا الفصل على
اثبات الواجب لانه يثبت ذلك على وجه لا يتوقف على اثباته فانه ينظر في
وجوب الوجود وما يقتضيه من الاحكام التي من جملتها البراءة عن وجوه
الكثرة لا يصح ان يكون شيئان هما واجب الوجود لانهما اشتركا في وجوب الوجود
الذي هو غير خارج عن حقيقتهما اذ لو خرج عن حقيقتهما او حقيقة احدهما فاتصافه
به اما بسبب غيره وهو يستلزم لاحتياج الواجب الى الغير في وجوب
وجوده واما بسبب ذاته فيتقدم بوجوب الوجود على ذاته لان العقل يحكم به
حكما كليا من غير استثناء تلك الصورة فانه يحكم بان معطي الوجود من حيث
هو معطي الوجود يجب تقدمه بالوجود على ما يعطيه الوجود فالوجوب

السابق ان كان عين اللاحق لزم تقدم الشي على نفسه وان كان
غيره ننقل الكلام اليه حتى يتم او يدور وحيث ان وجوب الوجود غير
خارج عن حقيقتهما فاما جزء لحقيقتهما او عين حقيقتهما او جزء واحد وعين الاخر
وعلى التقادير فلا بد من فارق بينهما يكون فصلا او مشخصا لهما او لاحدهما
فيتوقف وجود احدهما او كليهما على الفارق اما الاول فان يكون
مميز كل منهما امرا موجودا فيه واما الثاني فبان يكون امتيازا احدهما
بثبوت امر له وامتياز الاخر بنفس حقيقته المجردة عن ذلك وعند
التحقيق لزم افتقار كليهما الى الفارق لان مجرد الامر المشترك لا يكفي في
تحصيل شي منهما بخصوصه بل لا بد من فارق ينضم اليه وجوديا كان او عدميا
حيا لكن ترك الى الترديد بين افتقار كليهما او احدهما استظهارا لعدم
توقف البرهان على افتقار كليهما هذا وفيه نظر لانه انما يتم لو كان قول
الوجوب الذاتي المطلق عليهما قولا ذاتيا ولم يثبت ذلك فلم لا
يجوز ان يكون قوله عليهما قولا عرضيا ويكون له افراد متعددة متباينة
بماهياتها تمام مشتركة في هذا العارض لان ما ثبت بما مر ان عين الحقيقة
الواجبة هو الوجوب الخاص لا الوجوب المطلق ولذلك قال
ابن كمونة في بعض مصنفاته ان هذا البرهان يتم استحالة وجود واجبين
متشاركين في الماهية ومن الجائز في العقل ان يكون في الوجود موجودان
نوع كل واحد منهما منحصر في شخصه ويكونان مشتركين في وجوب الوجود
فهذا الاحتمال ان اشتهر كان اشاعر برهان على هذا البرهان لم اظفر به
الى الان هذا ما ذكره في هذا الكتاب وذكر في كتاب الكاشف
ان تعدد الواجب محال مطلقا اما ان كان نوعها واحدا فلما مر واما

ان



ان كان نوع كل منهما مغايرا للنوع الاخر فان وجوب الوجود دليلا
لا يختلف وان لا يكون داخلا في حقيقتهما والا لكان الواجب مركبا
فلو صح وجود واجبين من نوعين لكان وجوب الوجود عرضيا لازما
لكل واحد منهما واقول لقايل ان يقول يجوز ان يكون هناك حقايق
مختلفة يصدق على كل منها وجوب الوجود ثم لا يكون تلك الحقايق
معلومة الا بهذا الوجه واحد هو عرضي لها فان اراد بكون مفهوم وجوب
الوجود واحدا ان ذلك المفهوم الذي هو وجه لتلك الحقايق هو تلك
فلا يستلزم وحدته ان يكون نوعها واحدا الا ان ما هو نوع لها هو تلك
الحقايق لا الوجه المذكور وان اراد به تلك الحقايق التي انتهى فلا نسلم الوحدة
اذ لا يلزم من وحدة الوجه وحدة ذي الوجه لجواز ان يكون امرا خارجا
عن حقيقة ما هو وجه له نعم لو كان ما هو معلوم لنا كنه وجوب الوجود لصح
ما ذكره لكنه ممنوع وما هو ممتنع على الشي فهو ممكن الوجود ثم نبه على الاحتياج
الى الفارق بقوله ولا يمكن ان يكون شيئان لا فارق بينهما فانهما
يكونان واحدا اقول لان هذا المطلب اجل المطالب واعلاها فلا
احد من نفي الرخصة بالمساهلة فيه والا كما ذكر حذرا عن الاطالة
فانه احق المطالب بان يصرف فيها الجهد ويستوعب فيه الجهد شعر
لئن كان هذا الدمع يجري صبابة على غير ليلى فهو دمع مضيع
فاذكر ما عندي في ذلك من اقاويل القدماء بعد اجالة النظر واطالة
الفكر فان المتاخرين قد خلطوا كلامهم واضلوا اوهامهم وحرفوا الكلم عن
مواضعها ولبسوا وجوه الحق في مواقعها والكلام فيه متوقف
على تحقيق قولهم وجود الواجب عين حقيقته منقول لما دل البرهان على



على الواجب وغيرها بالتشكيك ولم يعنوا بذلك ان الواجب كون
حقيقته وجودا خاصا قد عرضه فرد اخر من الوجود المطلق حتى يكون موجودا
حين كما فهمه بعض المتاخرين او عرضه المطلق على الاطلاق كما فهمه
بعض فان قلت فلا يكون الواجب ح موجودا حقيقة بل يكون
وجودا قلت ان كان المراد بالموجود في عرف اللغة شي ما عرض
له الوجود او تعلق به الوجود فلا يجوز اطلاقه عليه بهذا المعنى بل انما يجوز
اطلاقه عليه بمعنى انه مبدأ لحيثية الاثار الخارجية والحقايق لا تقتبس
من قبل الاطلاقات العرفية فان اهل العرف انما يضعون الالفاظ لما
وصل اليه فهمهم من المعاني وربما فهموا معنى من المعاني فلم يضعوا له لفظا او
فهموه على غير ما هو عليه فاطلقوا عليه لفظا مطابقا لما فهموه لا لما هو عليه
في الواقع والعمدة هو البرهان والمتبع ما اقتضاه البيان والعيان
والشاعة اللفظية غير قادح في تحقيق المطالب الحكمية ولذلك قال
الشيخ ابو علي مولانا الشيخ ابي نصر اذا قيل واجب الوجود موجود فهو لفظ
مجاز معناه انه واجب ان يكون موجودا الا انه يجب الوجود لشي موضوع
فيه الوجود ويلحقه الوجود على وجوب او غير وجوب حد تحقق بانكونا
عليك ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت المجرد عن جميع الخصوصيات
الخارجة عن حقيقة الوجود وهو امر متشخص بذاته وكما ان وجوده نفس عين ذاته
فكذا سائر صفاته ومصداق الحمل في جميع صفاته واسمائه هو حيثية البسيطة
الممتازة بذاتها عما عداها فاذا قلت انه موجود فمعناه انه بذاته منشأ
للاثار الخارجية وهو بعينه موجود من حيث وانه مبدأ لذلك الاشياء
واذا قلت انه عالم فمعناه انه ينكشف عليه الاشياء واذا قلت

وجود ول

ما سوى حقيقة الوجود ليس واجبا لذاته بل هو ممكن مفتقر الى الغير
فلا بد من انتهائه الى حقيقة الوجود الذي هو واجب لذاته قالوا هذه
الحقيقة لا يجوز ان يكون امرا عاما اي كليا طبيعيا اذ لا وجود له في الخارج
حينئذ الا في ضمن الافراد فهو موجود بالعرض اي في ضمن الافراد
الموجودة لا بالذات وايضا لو كان عاما احتاج في وجوده الى ان
يتخصص وح لا يكون حقيقته محض الوجود بل الوجود مع خصوصية فيكون
شيئا موجودا لا وجودا صرفا فان ابيت خصوصية انضمت الى الوجود
صار امرا له الوجود فيجوز للعقل ان يحلله الى شي ووجود وقد دل البرهان
على ان كل ما هو كذلك فهو ممكن فاذن تلك الحقيقة امر متشخص
بذاته اعني انه شخص لا نوع له حتى لو تعقل كما هو هو لم يحتمل الشركة اصلا
ثم ان الماهيات الممكنة لها نحو من التحقق مستفاد من تلك الحقيقة
تابع لها وهو امر اعتباري فان اريد بالموجود ما هو اعم من تلك
الحقيقة وتلك الماهيات كما يعني بالمضيء ما هو اعم من حقيقة الضوء والاعيان
القابلة له وبالاسود ما يشمل نفس السواد وما قام به سواد ونحوه كان
حقيقة في عرف اللغة او مجازا كان الوجود بهذا المعنى مقولا بالتشكيك
وصدقه على الحقيقة الواجبة باعتبار ذاتها بمعنى ان مطابق الحمل و
مصداقه انما هو خصوصية ذاته لا امر زايد عليه وعلى تلك الماهيات
بسبب عروض امر اعتباري لها كما ان مصداق الحمل في قولك
الضوء مضيء هو ذات الضوء لا امر زايد عليه وفي قولك الارض
مضيئة هو انضمامها بامر زايد عليها فهذا معنى ما قاله الحكماء من ان الوجود
عين الواجب زايد في الممكنات وان الوجود المطلق مقول

علم معناه انه مبداء ذلك الانكشاف واعتبر كذلك ساير الصفات
والاسماء فليس هناك الا ذات واحدة بسيطة من جميع الوجوه
يسمى باسماء بحسب اعتبارات شتى واضافات متعددة
فلا يجوز تعدد مثل تلك الذات اذ لو وجد اثنان من تلك
الحقيقة لكان لكل منهما خصوصية سوى حقيقة الوجود وقد بان ان
الواجب لا يمكن ان يكون كذلك ولانه ليس له حقيقة كلية والا
لاحتاج الى المخصص فظهر معنى ما قاله الشيخ في التلويحات
صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته فاذا نظرت اليه فهو هو اذ
لا ميز في صرف شيء فظهر ان تعدد الواجب ممتنع لا في الخارج
فقط بل في التصور ايضا بمعنى ان العقل اذا لاحظ خصوصيته وعلى
وجه ينطبق على خصوصه لا يمكنه ان يفرض شيئا مثله بحيث يكون
على تقدير وجوده مغايرا له بل كل ما يفرضه كذلك باول النظر فاذا امعن
النظر ظهر انه هو هو لا ثاني له وانما يمكن له فرض التعدد واذا تصوره
بوجه كلي او سلبي بعيد عن خصوصية ذاته وانت خبير بان هذا
ايضا انما يتم بعد ان ظهر كون حقيقة الوجود امرا واحدا في حد ذاته
وربما يدعى البداهة فيه وينبه بما ذكره وسوان اصحاب البصاير
النافذة يدركون في بادي النظر اشتراك الحقائق في امر واحد
يسمى بالكون في الاعيان ثم بعد التوغل في النظر يظهر لهم ان
هناك امرا آخر هو حقيقة الوجود قائم بذاته مستغن عن الكثرة يصير
تلك الحقائق متصفة بهذا المعنى الاضافي بل هو الذي يصير بالاضافة
الى كل حقيقة كونا خاصا لتلك الحقيقة باعتبار الخاص



هو في حد ذاته خال عن جميع العيوب بمعنى ان شيئا منها لا يدخل في حقيقته
كان الموجود من الحركة هو التوسط وهو امر شخصي مستمر من مبدأ المسافة
الى المنتهى ثم يعرض له بالاضافة الى كل حد من الحدود كونا في ذلك
الحد فاشتراك الحقائق في ذلك الامر الذي يستلزم الاتحاد ذلك
الامر الذي هو حقيقة الوجود الغني منه تلك العيوب كما اشرنا اليه فتنبطق
ثم تدبر هذا على راي المشائين واما على ذوق اهل الاشراق فحقيقة
النور امر واحد لا تعدد فيه الا باعتبار الشدة والضعف والكمال والنقص
وغاية كماله هو المرتبة الواجبية وغاية نقصه ان يكون عرضا مفتقرا
الى غيره كالانوار المحسوسة اما وحدة حقيقة النور فلان المراد بالنور هو
ما يكون ظاهرا بذاته بمعنى ان يكون حقيقته عين الظهور فهو اظهر
المفهومات ولا تعدد في هذا المفهوم من حيث هو هو وليس في ذلك
المفهوم ... غير معلوم حتى يقال ان حقيقته قد يكون متعددة
... في طريقة المشائين بل حقيقته ما يدرك باول اللاحظة
والالم يكن نورا لاحتياجه في الظهور الى غيره ولا شك ان المفهوم المدرك
منه في بادي النظر امر مشترك واما اختلافها بالمراتب فلان
النور الزائد لا يزيد على النور الناقص الا بالحقيقة النورية اي بان
الحقيقة النورية فيه اشد واقوى لا بامر مغاير لها والا لم يكن نورا محضا
... ان الخط الزائد على خط آخر لا يزيد عليه الا بنفس الخط
لا بامر آخر وقول المشائين ان الماهية واجزائها لا يتفاوت بالشدة
والضعف والكمال والنقصان ودليلهم المشهور عليه منقوض بزيادة
المقدار على المقدار كما مر مثاله بل بالعارض واما ان غاية كماله هو المرتبة

الواجبية فلان النور اشرف من غيره بديهة فلا بد من انتهاء
غيره اليه بحسب العلية وعدم افتقاره الى غيره ثم ما ينتهي اليه سلسلة
الانوار يجب ان يكون اشرفها لكونها علة لها اذا تمهد ذلك فلو
تعدد الواجب لكان كل منهما اما في غاية الكمال فلا يكون تعدد لا باسمه
ولا في المرتبة ولا بغيرهما وقد فرض ... او احدهما في غاية الكمال و
الآخر دونه فلا يكون الناقص واجبا لان الفرد من المهية لما كان
كاملا لا يكون النقصان مقتضى المهية بل لا ذاتها لمعلولية فقد بر ثم ان
المصنف لما فرغ من التوحيد شرع في التنزيه فقال والاجسام والنهايات
كثيرة وقد بينا ان واجب الوجود واحد فليست هي واجبة الوجود
واتبع في ذلك مثل ما سلكه في بحث النفس من انها ليست عين
الواجب لانها كثيرة والواجب واحد وقد اشرنا بما اشكال الى ما يرد اليه
ودفعه بتقدير الامكان على ان كل جسم قابل للانقسام الوهمي الى
افراد موافقة للكل في المهية فتلك الافراد ممكنة بالذات فان
كانت موجودة بالفعل كما في اجزاء المركبات العنصرية المساوية
للكل في الحقيقة ثبت تكثر افراد ذلك النوع في الخارج وان لم يكن
موجودة كما في اجزاء البسايط فهي ممكنة لذاتها ضرورة
وان امتنعت لصورها النوعية او امر آخر وعلى التقديرين يلزم اما
تعدد الواجب او اختلاف افراد الطبيعة الواحدة في الامكان
الذاتي والوجوب الذاتي فهي ممكنة يحتاج الى مرجح هو واجب الوجود لذاته
اما ابتداء او بالآخرة وحينئذ يبطل برهان على اثبات الواجب تقريره
ان الاجسام موجودة فهي اما واجبة وليس كذلك لان الواجب



واحد وهي متكثرة مع انه يستلزم التسلسل او ممكنة وكل ممكن محتاج الى
مرجح وذلك المرجح اما الواجب او ما ينتهي اليه لاستحالة التعدد والتسلسل ثم اشار
الى تنزيهه عن التركيب بقوله واجب الوجود لا يتركب من الاجزاء
لانه لو تركب لكان لها مدخل في وجوده فيكون معلولها
بها دليل آخر وهو انه لا يكون ممكن الاجزاء واجبة لما بينا ان لا وجوب
... في الوجود فيكون ممكنة فالمحتاج اليها اولى بان يكون ممكنا وهذا انما تم في التركيب
الذهني بان وجود الجنس لا الفصل واحد وهما متحد وان اما الاول
... واما الثاني فظاهر وجود هما لا يكون عينهما وقد ثبت ان وجود
الواجب عينه فلا يجوز كونه مركبا منهما وهذا من سوانح الوقت فتدبر فيه
ثم اشار الى تنزيهه عن الصفات الزائدة على الذات فقال
والصفة لا تكون هاهنا الا ما احتاجت الى محلها لان الواجب بالذات
لا يحتاج الى الغير فواجب الوجود ليس محلا للصفات مغايرة
لذاته لان تلك الصفات ليست واجبة بالذات فلا بد لها من موجد
ولا يجوزان يوجدها اي الواجب في ذاته صفات
فيكون ذاته علة فاعلية لها كما انه علة قابلية لها فان البسيط الواحد
الحقيقي الذي ليس فيه جهة كثرة اصلا لا في ذاته ولا في صفاته وهو الذي
يسمى بالبسيط الحقيقي لا يتأثر عن ذاته لا امتناع كون الواحد المذكور
قابلا وفاعلا معا لان اعتبار كونه فاعلا غير اعتبار كونه قابلا فلو كانا واحدا
لكان كل فاعل قابلا لما فعل وكل قابل فاعلا لما قبل فلا بد في ذاته من حيثيتين
يكون باحدهما قابلا وبالاخرى فاعلا فان دخلتا او احدهما في ذاته لزم
تركبه وان خرجتا او كان احدهما لزم التسلسل لان الخارج يتوقف على الذات

فيحتاج الى جهة اخرى تقتضيه وهكذا الى غير النهاية ومثل هذا السند لو اعلى ان الواحد المذكور لا يصدر عنه الا الواحد وسنذكره هناك مع ما عليه وما له انتهى ملخصا ويعلم من ذلك عدم كون الواجب علة لوجوده وان وجوده عين ذاته ثم اشار الى دفع وهم ربما يعرض لبعض القاصرين بقوله **ولكن اذا تفكرنا في عضو لنا** ادنى جملة بدننا بالتحريك او غيره **يكون الفاعل شيئا والقابل شيئا آخر** فان الفاعل هو النفس والقابل هو البدن واما من يعالج نفسه في الامراض النفسانية من رذيل الاخلاق مثلا فان الفاعل والقابل فيه هو النفس لكن لا من جهة واحدة فان النفس ليست واحدة حقيقية لاشتمالها على جهات الكثرة والكلام في الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته وصفاته اصلا كما **ان واجب الوجود واحد من جميع الوجوه** لا كثرة بحسب الاجزاء الذهنية والخارجية ولا بحسب الحلول اي الوجود والمهية ولا بحسب الصفات الحقيقية وكذا مع تلك الوحدة الحقيقية **من كل متقابلين اشرفهما** فليس مسلوبا عنه الكمالات تعالى عن ذلك بل جميع الصفات الكمالية عين ذاته بمعنى انه من حيث انه سبب لانكشاف الاشياء عليه علم ومن حيث انه مبدأ للتاثير في الممكنات قدرة ومن حيث انه العلة الذي لا يغاير ذاته المحيط بالنظام الاصلح مخصص لاحد طرفي الممكن ارادة وهكذا في جميع الصفات كما مر وحاصله ان الآثار المترتبة على الصفات الكمالية في حق غيره تعالى مترتبة في حقه تعالى على الذات البحت فان العلم فينا صفة زائدة على ذواتنا مستلزمة لانكشاف الاشياء وهي صفة حقيقية ذات اضافة وكذا القدرة والارادة وغيرهما والحاصل في حقه تعالى هو تلك الاضافات بدون تلك الصفات وهذا اكمل واعلى فان الحاج في الكمال



الى الاشياء ~~وهذا اكمل واعلى~~ الى امر يغاير ذاته ناقص بالذات مستكمل بالصفة فصفاته ترجع الى اضافات محضة والذي نفينا عن الواجب هي الصفات الحقيقية المستلزمة لكون الواحد فاعلا وقابلا دون الاضافية محضة والسلبية والاعتبارية اما الاضافة فكما مر من العلم والقدرة واما السلبية فكالقدوسية فانها عبارة عن سلب النقايص واما الاعتبارية المحضة فككونه شيئا او حيا قال قطب المحققين في مثل هذا الموضع من شرح الاشراق ومما يجب ان تعلم وتحقق انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هي المبدائية تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوها ولا سلوب فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه وان كانت السلوب لا تتكثر على كل حال ثم قال وهذا مما استفدته من المصنف في غير هذا الكتاب ولم اجده في كلام غيره واقول غرضه من ذلك ان السلوب المحصلة قد تحتاج الى حيثيات ذاتية محصلة كسلب الجمادية عن الانسان فانه من حيث كونه نباتيا وسلب الشجرية عنه فانه من حيث كونه حساسا متحركا بالارادة وسلب الفرسية عنه فانه من حيث كونه ناطقا وتلك الحيثيات ذاتية متعددة ولا كذلك الحال في الواجب فان جميع السلوب مستندة الى ذاته الاحدية مرة واحدة فذاته من حيث مقتضية لسلب الامكان المستلزم لسلب النقايص فافهم ثم اشار الى دليل الدعوى المذكورة وهي ان له من كل متقابلين اشرفهما **وكيف يعطي الكمال من هو قاصر** اي كيف يفيض الكمال

من هو ناقص فان العقل السليم يحكم بان المعلول لا يكون اشرف من العلة بل الامر بالعكس كيف لا والمعلول ظل العلة وصورته فاندفع ما يترآى عليه من انه لا يلزم كون العلة متصفة بما توجبه كالشمس تجعل وليست حارة **وكل ما يوجب تكثرا** من تجسم وتركيب يمتنع عليه فان قلت هذا تكرار لما سبق من امتناع التركيب عليه مع ان نفي التركيب يغني عن نفي التجسم قلت يمكن ان يكون المراد بالتركيب هنا التركيب الذهني او ما يشمله فان الدليل المذكور سابقا لا ينفيه كما اشرنا اليه وبالتجسم اعم من كونه جسما او جسمانيا ويحتمل ان يكون هذا تتمة لقوله فواجب الوجود واحد ويكون معه تمهيدا لما ذكره والتتمة للبحث السابق الا انه اعتراض في البين قوله وله من كل متقابلين اشرفهما فلا يكون تكرارا فتأمل **واني لا ضد له** لاستغنائه عن الموضوع **ولا ند** اي مثل له لما مر من انه ليس له مهية كلية ويمكن ان يراد بالضد المانع في القوة وبالند المكافي فيها كما هو عرف اللغة فانه الحق بذاته وما سواه محتاج اليه فلا مكافي له ولا مانع **ولا ينسب الى اين** فانه يخص الاجسام وما يتعلق بها **وله الجلال** العظمة الذاتية المستلزمة لسلب جميع النقايص **الاعلى** الذي هو فوق كل عظمة فان ما سواه ناقص بذاته ودائم النقص وراء الاحتياج **والكمال** اي الصفات الثبوتية التي وجودها مؤثر بالنسبة اليه **الاتم** فان كل كمال بالنسبة الى كماله نقص **والشرف الاعظم** فانه منبع كل خير وشرف **والنور الاشد** اي الظهور الاكمل فانه ابلغ من ذاته المظهر لغيره فيحتاج الى حامل يقوم وجوده وهو ينافي الوجوب الذاتي **ولا كوهر تشادك الكوهر في حقيقة الكوهرية** بناء على ان الكوهر جنس لما تحته كما



هو المشهور **وهو الى مخصص يميزه** عن غيره من الجواهر واما على تقدير عدم كونه جنسا فلا يتم ذلك والاولى ان يتمسك بان المعنى بالجوهر مهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والواجب لا مهية له غير وجودها هذا الحكم بل الوجود الواجب له بمنزلة المهية لغيره كذا ذكروه اقول مبني على تخصيص المهية بما يغاير الوجود كما يدل عليه قوله اذا وجدت فانه يشعر بالتغاير بينها وبين الوجود وتأمل قوله **دلت علينا الاجسام باختلاف هيآتها فلولا مخصصها لما اختلف اشكالها ومقاديرها وصورها ولولا مخصصها لما حركها على مراتب** اركان **العالم ونظامها** اشارة الى برهان ابدعه على اثبات الواجب تقريره ان اختلاف الاجسام في الاشكال والمقادير وغيرها ليست بواجبة وهو ظاهر فلا بد لها من علة وليست الجسمية المطلقة والا لتشاركت الاجسام فيها واشار اليه بقوله **ولو اقتضت الجسمية هيآتها لما اختلف فيها** ولا الجسم والا لدار لان تخصصه بها ولا جسما آخر لان الحدس الصائب يحكم بان الاجسام ليس وجود بعضها من الآخر اولى من عكسه وايضا قد برهن في موضعه على ان الجسم لا يمكن ان يكون علة لجسم آخر ولا العرض القائم بذلك الجسم بمثل ما مر في الجسم الآخر فهو اذن امر آخر ليس بجسم ولا جسماني وهو النور المجرد وذلك اما ان لا يحتاج الى غيره وهو الواجب او يحتاج وح لا يجوز احتياجه الى الاجسام وهيآتها لان الشيء لا يمكن ان يوجد ما هو اشرف منه ولان تاثير الجسم انما يكون بمداخلة من الوضع فلا يمكن ان يوجد ما لا وضع له كما قرر في محله فتعين ان يكون احتياجه الى نور آخر مجرد ولا يدور ولا يتسلسل فينتهي الى ما لا يفتقر

مطلب ...

الى غيره وهو الواجب **واسطة الهيكل** عنوان هذا الفصل وذلك
لاشتماله على مطالب جليلة منها الايماء الى ان الانوار مطلقا سواء كانت
مجردة قايمة بذاتها او محسوسة قايمة بالاجسام متحدة بالحقيقة وانما اختلافها
فيما بينها بتفاوتها في الشدة والضعف والكمال والنقصان وغير ذلك من
الامور الخارجة عن الحقيقة ومنها الاشارة الى حقيقة
النفس فان معرفتها ام الحكمة واصل المعارف واجلها كما جاء في
وحي القديم اعرف نفسك يا انسان تعرف ربك وفي كلام النبي
صلى الله عليه وسلم اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وفي كلام افلاطن من عرف
ذاته تأله وفي كلام ارسطو معرفة النفس حيث في كل حق معونة كثيرة
ومنها اثبات الواجب بطريق آخر اعلى من السابق وهو النظر
في النفس الناطقة وطلب علتها كما اشار اليه الشارع صلى الله
عليه وسلم بقوله من عرف نفسه فقد عرف ربه وهو اوسط المطالب
واشرفها المقصود بالذات من هذا الفصل كما سنشير اليه ومنها الاشارة
الى ان كل ما هو نور قايم بنفسه فهو مدرك لذاته فان الانوار الجسمانية
انما لا تدرك ذواتها لعدم قيامها بنفسها الى غير ذلك من الخبايا في
الزوايا **الاجسام تشاركت** في الجسمية وتفاوتت في الاستنارة
وعدم الاستنارة **فالنور غير الاجسام** وليس عين حقيقتها ولا جزء
منها وفي بعض النسخ **فالنورية عرضية في الاجسام** والغرض واحد
**ونورية الاجسام ظهورها** اي للاجسام اذ المعنى من النور ما لا يزيد الظهور
على ذاته **ولما كان النور العارض قايما بغيره** وليس وجوده لنفسه
فان وجود العرض انما هو للموضوع فانه ناعت له بذاته وليس له ذات



مستقلة بل هو وصف لذات غيره فليس ظاهرا لذاته فليس مدركا لذاته لان
حقيقة الادراك هو ظهور الشيء للشيء وهو ان كان حقيقة النور وهو
الظهور الا ان حقيقته ليست لذاته بل لغيره لقيامه به فيكون حقيقته ظهورا
لغيره لا لنفسه **فلو قام بنفسه لكان نورا لنفسه** كما ان الظلمة مثلا
لو تجرد فرضا لكان ظلمة لنفسه ولو كان نورا لنفسه كان مدركا لذاته كما
قال في شرح الاشراق عند قوله ما هو نور لنفسه فهو نور مجرد واستدل
عليه ببيان عكس نقيضه وهو ان كل ما هو نور غير مجرد واي عارض فليس
نورا لنفسه لان المعنى به ان يكون قايما بذاته مدركا لها والعارض
ليس كذلك لقيامه بالغير ولهذا قال اذ وجوده لغيره فلا يكون الانوار
لغيره وهو محله الذي قام به لاستحالة ان يكون نور النفس وهو
قايم بغيره لما مر من تفسير كون الشيء نور النفس ولا يخفى ان مبنى هذا
الضابط على هذا التفسير لاستلزامه صحة جميع ما ذكرناه ولولاه لم يكن
كذلك اقول على هذا التفسير يصير معنى قوله ما هو نور لنفسه فهو مجرد
ما هو نور قايم بذاته مدرك لها فهو غير عارض وهو بديهي فلا يحتاج
الى الاستدلال كقولك ما قام بذاته فهو غير عارض لغيره واما ما استدل
به وهو بيان عكس نقيضه فان اراد بالمحمول نفي مجموع الجزئين من حيث
المجموع كما هو المتبادر من عبارته فلا يحتاج الى البيان اذ الجزء الاول
اعني القيام بذاته ينافي العروض صريحا وايضا لا يثبت بذلك ما ابتني
عليه من ان ما يدرك ذاته فهو نور مجرد لانه يثبته في الفصل التالي
لهذا بانه ليس جوهرا غاسقا اي جسما لظهوره عند ذاته وعدم كون الاجسام
كذلك ولا ... في الغير اذ الهيئة النورية يعني ان النور العارض

لیس نور النفس لما تبين في الضابط فضلا عن الظلمانية فتعين ان
يكون نورا مجردا وعلى هذا لا يثبت ان ما يدرك ذاته فليس نورا
عارضا فلا يصح الكلية وان اراد نفي كل واحد من الجزئين فالحق الا
خير غير بين ولا مبين بما ذكره اذ يصير عند التحليل قضيتين احدهما كل ما
هو نور عارض فليس بمدرك لذاته وهو غير بين ولم يستدل عليه
اصلا فالحق ما قرع سمعك فاحسن تدبر تطلع على جلية الحال ان كنت
من اهل الحدس الاشراقي وكل ميسر لما خلق له **وهو منا ان لهذه** بل
نفوس جميع الحيوانات **ظاهرة لذاتها** مدركة لها اما الاول فبالوجدان
وجلي واما الثاني فبالحدس كما مر **فهي انوار قايمة** وفي بعض النسخ **قايم
بنفسها** اي غير قائمة بغيرها اذ ليس معنى قولهم الجوهر قايم بذاته ان له
قياما بذاته كما للعرض قيام بغيره بل معناه سلب القيام بالغير كما ان معنى
قولهم واجب الوجود موجود بذاته ان ذاته علة وجوده بل عدم كون وجوده
معلولا اصلا لكونه عين ذاته كما تبين في موضعه وكذا قولهم ذات
الواجب كاف في وجوده او مقتض لوجوده وامثال ذلك من باب
المسامحات التي تقبلها العقل في بدو الامر عند جليل النظر ولذلك
يتوا عليه الامر في اوايل الحال كما في التشبيهات وغيرها واما ما يقتضيه النظر الدقيق
فتحقق كما حققوه بالبرهان في الموضع اللايق به ومن ههنا تطلع على معنى
قول المصنف نور لذاته فتدبر **وقد بينا** في الهيكل الثاني **انها حادثة ولا
بد لها** لكونها ممكنة **من مرجح** لوجودها على عدمها لاستحالة الترجيح بلا مرجح
بالضرورة الفطرية واعتبر بكفتي الميزان **ولا يوجدها الاجسام اذ لا
يوجد الشيء الا ما هو اشرف منه** كما مر مرارا **فموجدها ايضا نور مجرد**



اذ النور العارض اخس منه **فان كان ذلك النور المجرد واجب
الوجود فهو المراد وان لم يكن فينتهي الى واجب الوجود بذاته
الحي** بذاته لان الحيوة عبارة عن كونه بحيث يصح به العلم وهو تعالى عالم
بذاته لذاته فذاته مصحح لعلمه فهو عين الحيوة **القيوم** وقد مر معناه
في كلامه اشعار بان المقصود من هذا الفصل اثبات الواجب بالطريق
المخصوص وان ما سوى ذلك توطئة ووسيلة اليه **والنفس حي قايم**
اي موجود **دلت على الحي** بذاته **القيوم** الوجود بذاته الموجد لغيره لانه
يمكن فلا بد من موجود ينتهي الى ما لا يكون تقومه بغيره لبطلان الدور والتسلسل
**والقيوم هو ظاهر** بذاته لان النور الذي ينتهي اليه جميع الانوار في سلسلة
الاحتياج بل جميع الانوار يشتعل من نوره **وهو نور الانوار المجرد عن
الاجسام وعلايقها** المستلزم للنقص والظلمة بالكلية بخلاف
غيره من الانوار فانها متعلقة بها اما بالتدبير او بالعلية التربية والمعنوية
التربية المستلزمة لنوع مناسبة تامة بينهما وبينها **وهو محتجب لشدة ظهوره**
فان الشيء اذا جاوز حده انعكس ضده وتعيض منه الى خفاء والعدم
الصرف ضربا مثلا للمثل انوار متفاوتة في الشدة والضعف بحسب
القرب والبعد منه وتلك الانوار المختلفة متحدة في الحقيقة النورية و
انما التمايز بينها باختلافها في الشدة والضعف ونهاية الضعف
ان يكون نورا قايما بغيره كالانوار المحسوسة كما ان النور المحسوس ينقص
منه الى الهواء القابل انوار متفاوتة في الكمال والنقصان الى ان ينتهي الى
ما يلي الظلمة فيكون في غاية النقص والاجسام ايضا صادرة عن الانوار
بمنزلة الظلال لها بل هي في النهاية من مراتب نقصان النور كما ان الظل

نقصان

المحسوس من مراتب نقصان النور المحسوس اذ لا نعني بالظل الظلمة
الصرفة التي لا يشترط فيها ما يليه المحل عند المتقدم فالوجود كله نور والانوار
العارضة نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس
والله بكل شيء عليم فصل في ان اول ما صدر عن الحق الاول نور
واحد وذلك يتوقف على مقدمة هي ان الواحد من جميع الوجوه لا
يتكثر في ذاته اختلاف دواع بواعث يدعوه الى افعال مختلفة و
ارادات تتبع تلك الدواعي كما زعم بعضهم او لا يتبعها بل ترجح
تعلقاتها بلا مرجح كما قال به بعض موجبة تلك الدواعي والارادات
المختلفة لكثرة في ذلك الامر المشتمل عليها محوجة الى السبب ضرورة
ان الواجب ليس فيه كثرة اصلا كما سبق وينعكس بعكس النقيض الى
قولنا كل ما فيه كثرة بوجه من الوجوه فليس بواجب فيكون ممكنا
محتاجا الى السبب كما اوجبت الكثرة الاجسام اليه فان البرهان
الدال على ان الجسم ليس بواجب مداره على اشتماله على الكثرة كما مر والغرض
منه التنبيه على ان الواجب واحد من جميع الوجوه والتصريح بنفي اختلاف
الدواعي والارادات بعد تقييد الوحدة بجميع الوجوه انما هو للتنبيه على
ابطال قول المخالفين حيث يجوزون صدور الكثرة عنه تعالى للدواعي
المختلفة في ذاته كما هو مذهب المعتزلة من المتكلمين او للارادات المختلفة
في ذاته من غير داع كما هو مذهب الاشاعرة منهم فيجب ان يكون
فعله بلا واسطة اي اثره الصادر عنه بدون توسط من غيره واحدا
هذه الجملة خبر لقوله الواحد من جميع الوجوه والدليل عليه انه لو صدر عنه
اثنان كان ذلك بحسب اقتضائين مختلفين فان اقتضاء الشيئين



غير اقتضاء الآخر فيلزم في مقتضي الشيئين بلا واسطة الكثرة لان الاقتضائين
لشيئين المختلفين مستندان الى جهتين مختلفتين في ذات العلة لانا نعلم بديهة
ان العلة ما لم يكن له اختصاص بالمعلول لا يكون له مع غيره لا يكون صدور
ذلك المعلول منه اولى من غيره ومن البين ان الشيء الواحد من جهة واحدة
لا يكون مختصا بشيء وبغيره لان اختصاصه باحدهما يستلزم اشعار اختصاصه
بالآخر وهو ظاهر فلا مقتضيان ان استند الى الذات الواحدة من
جميع الوجوه لزم كونه مختصا باحدهما وبالآخر من جهة واحدة فيكون من
هو مقتضي ذلك لا غيره مقتضي غيره لا ذلك هذا خلف فلا بد من استنادهما
الى جهتين مختلفتين في الذات يكون من احدى الجهتين مقتضيا لاحدهما دون
غيره ومن الآخر مقتضيا للآخر دون غيره وعلى هذا التقرير يندفع كثير من
الشبه كما لا يخفى على من تأمل وانصف فان قلت الواجب تعالى متصف بسلوب الواجب م
واضافات متعددة فلم لا يجوز ان يصدر عنه باعتبارها اشياء ويكون
بحسب كل واحد منها مختصا بواحد من تلك الاشياء ومخصصا له قلت
تلك السلوب والاضافات فرع على المسلوب والمضاف اليه
والكلام في الصادر الاول وليس الواجب في مرتبة صدوره متصفا
بها وان كان متصفا بها بعد صدور ما يصدر عنه فلا يرد ما يقال انهم
انما قيدوا الموضوع بالوحدة من جميع الجهات والاعتبارات والواجب
ليس كذلك ضرورة اتصافه بالسلوب والاضافات فكيف يجعل
هذه القضية صغرى لقياس ينتج ان الواجب تعالى لا يصدر عنه الا الواحد
وجه ذلك لما عرفت من ان الواجب غير متصف بها في مرتبة صدور بين م
المعلول الاول كما مر فان قلت اذا كان صدور العقل عن العلة بسبب

الخصوصية المذكورة فلا يكون العلة علة لذاتها بل لتلك الخصوصية فلا
يكون واحدا حقيقيا لاشتمالها على امرين مختلفين فاذن لا يصدر من
الواحد الواحد ايضا قلت المراد بالخصوصية هو مبدأ خصوصية المعلول
والتعبير بالخصوصية لقصور العبارة وذلك المبدأ في صدور الواحد عنه
هو ذاته من دون امر زائد عليه اصلا ولا يكفي ذلك في صورة صدور
المتعدد ولان كل ما للمعلول من الخصوصية وغيرها فهو من العلة ونحن نعلم بديهة
ان الاشياء اذا استندت الى موجدها ونسبة موجدها اليهما
لزم تساويهما في جميع ما لها فلا يكون اشياء ولذلك قيل ان الحكم قريب هذا م
من الوضوح ويكفي فيه مجرد التنبيه فالاول اي ما الاول تعالى شيء
واحد لا كثرة فيه وليس بجسم لتحيث فيه هيئات مختلفة كالشكل
والوضع والكم وغيرها والاظهر ان يراد بالهيئات الاعراض الداخلة
في الجسم فان الجسم عند الاشراقيين مركب من الصورة الامتدادية
المحسوسة في بادي النظر والاعراض المخصوصة المخصصة وهم لا يثبتون غير
تركب الجوهر من العرض كما مرت اليه الاشارة ولا هيئة فيحتاج الى
محل فلا يكون اول صادر ولا نفس اي جوهر مجرد متعلق بالبدن
تعلق التدبير والتصرف فيحتاج الى بدن اي في فعله اذ بذلك
الاحتياج يمتاز عن العقل والصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع
ما عداه من الممكنات فلا يكون في فاعليته محتاجا الى الجسم هذا ويمكن
ان يتمسك فيه بقاعدة الاشراق ويجيء تقريرها ولما ابطل جميع الاقسام
المحتملة سوى كونه جوهرا مجردا غير متعلق بالاجسام تعلق التدبير
صرح به بقوله بل هو جوهر ان وبطل كونه هيئة قائم في كتب الشيخ



قائم بذاته والغرض منه انه غير متعلق بالمادة اصلا لا بتركيبه منها
ولا بحلوله فيها ولا بتعلقه بها على وجه يكون كالآلة لما مر من ابطال تلك
الاقسام مدرك لنفسه لما مر من ان كل مجرد فهو مدرك لنفسه لانه ظاهر
بذاته لذاته وللبارية او الانوار المجردة بالكلية وهي التي يسميها الشيخ
بالانوار القاهرة لا يحجبها شيء عن شيء لانها ظاهرة بذاتها مظهرة لغيرها
فلا مانع لها من المدركية والمدركية نعم ادراك السافل للعالي ليس
على وجه الاحاطة والاكتناه بل بما فيه من لمعة نوره بخلاف ادراك
العالي للسافل ولعل هذا معنى ما قاله بعض الصوفية ان كل فرد من المحقق من ص
الجواهر المجردة يجد المبدأ ربما يعطيه نشأته خاصة ويحجب عما لا يعطيه
نشأته وكان في قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم اشارة الى
ذلك فتدبر وهو النور لانه يجب ان يكون اشرف الممكنات
ولا اشرف من النور الابداعي الموجد من غير مادة ومدة وآلة
وبالجملة بدون متوسط اصلا الاول بالنسبة الى سائر المعلولات
لا يمكن اشرف منه لما يجيء من قاعدة الامكان الاشرف وهو منتهى
الممكنات في سلسلة العلية وليس وراءه الا نور الانوار وهذا الجوهر
ممكن في نفسه واجب بالاول لما تحقق ويعقل نسبته الى الاول ومشاهدة
جلاله جوهرا قدسيا اي مجردا عن المادة وعلائقها آخر وبنظره الى
امكانه ونقص ذاته بالنسبة الى كبرياء الاول جرما سماويا وكذا
الجوهر القدسي الثاني يقتضي بالنظر الى ما فوقه جوهرا مجردا وبالنظر
الى نقصه برزخا سماويا الى ان كثرت جواهر مقدسة عقلية واجسام
بسيطة فلكية وعنصرية لان سلسلة العقول تنتهي الى العقل الموجد لعالم

العناصر المفيض بواسطة الاستعدادات الحاصلة من الاوضاع الفلكية لصورها عليها والجواهر العقلية المقدسة وان كانت فعالة الا انها وسايط لجود الاول وهو الفاعل بها وفيه ذهب عن الحكما رفانهم حيث حكموا بترتيب الوجود على النحو المذكور فهم بعض القاصرين من ذلك انهم ينفون تاثير الاول تعالى في ماعدا الصادر الاول وليس الامر كما توهموه فان غرضهم بيان الجهات التي تصلح منشا للصدور الكثرة عن ذاته الاحدية لانفي التاثير عنه واثباته للوسايط ثم بالغ فيه وضرب له المثل وقال وكما ان النور الاقوى لايمكن النور الاضعف اي لاتخليه يتمكن من الاستقلال بالانارة فالقوة الالهية الواجبية لايمكن الوسايط من الاستقلال لوفور فيضه وكمال قوته فان الاقوى يقهر الاضعف ويقهره كيف لايكون فيضه واذا وقوته كاملا اوكيف يمكن الوسايط وهو وراءها بالايتناهي من الانوار المجردة الغير المتناهية بحسب قوة التاثير اعني العقول فان الحركات الدايمة للافلاك من آثارها بالايتناهي من الكمال قال الشيخ في الاشراق وغير المتناهي قد يتطرق اليه التفاوت كما في الكلات والالوف العدد المتناهية فاذا كان الواجب لايكن غيره من الانوار على شان من الشيون الكائنة في الوجود فهو سنا فيه شان فهو شانه كيف لا والوسايط ايضا لمعات انواره وذاته حاكم في الهيكل في بعض الموجودات الصادرة عن نوره الانوار اعلم ان العوالم جمع عالم وهو اسم مايعلم به كالخاتم لما يختم به فالعالم ما به يعلم الصانع تعالى ويجوز اطلاقه على جميع الممكنات الموجودة



وعلى كل فرد منها ثلثة اي ثمة اجناس متوسط عالم يسميه الحكما عالم العقل والعقل على اصطلاحهم كل جوهر لايتصف اليه بالاشارة الحسية ولا يتصرف في الاجسام انصا بمعنى ان يكون هو المباشر للتحريكها فخرج بالقيد الاول الاجسام وبالثاني النفوس وعالم النفس وهي الجواهر الذي لايقبل الاشارة الحسية ويتصرف في الاجسام كما قال والنفس الناطقة اي المدركة للكليات وان لم يكن جرمانيا ذوات جهة للبراهين الدالة على تجردها الالهية تتصرف في عالم الاجسام والنفوس الناطقة تنقسم الى ما يتصرف في السماويات وهي النفوس الفلكية والى ما للنوع الانسان وهي النفوس البشرية وعالم الجسم وقد علم تعريفه وهو ينقسم الى اثيري الاثير في اللغة الخالص المختار من كل شي سمي الفلك به لشرفه والياء فيه اما للمبالغة كما في احمري وداري او للنسبة كما يقال الاجسام الفلكية وعنصري اي العناصر وما يتركب منها والياء فيها للنسبة وسمو لها النفس العنصر بطريق عموم المجاز ومن جملة الانوار القاهرة اي العقول سماها انوارا لما مر غير مرة من ان كل مايدرك ذاته فهو نور مجرد ووصفها بالقهر لكونها علة لما بعدها والعلية يلزمها القهر والغلبة كما ان المعلولية يلزمها المحبة والذلة ابونا اي مبدانا وعلتنا والاوايل كانوا يسمون المبادي بالاباء وذلك لفوة البشر النبوة الاولى خصوصا عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام كما سينقل في الكتاب عنه فلما وقع الى بعدهم اضلوا معناه فضلوا ورب طلسم اي صورة نوعنا ومفيض نفوسنا على ابداننا ومكملها بالكمالات العلمية والعملية وما ايضا بالتغذية والتنمية وما يتبعها روح القدس العظام عند جبس الهيولى بالكلية المتصف بكمال الصفات القدسية

بل مكمل اجسادنا

الهيئة فهي من الذات بشركة القابل وهو ذات العقل ثم لما كان جهة المشاهدة اشرف من جهة النور الفايض عليه كان العقل المعلول لجهة الثانية فكان العقول الصادرة من جهة المشاهدة لكونها اشرف ارباب الاصنام الموجودة في عالم المثال التي هي اشرف من الاجسام الموجودة في عالم الحس والصادرة من جهة الاشعة الفايضة من مباديها لكونها احسن من الاولى ارباب الاصنام الجسمانية التي هي احسن من عالم المثال لكثافتها وظلمتها وتلك الارباب بامرها صادرة بالاعتبارات العرضية كما يتبين لك من هذا البيان واما الاعتبارات الطولية فانما هي واما الاجسام فهي صادرة عن بعض العقول من حيث القهر والاشعة مع الاسعادة والقهر والمحبة والذل افرادا ومركبا تركيبا غالبا احدها ومغلوبا مختلف المراتب في تلك العلة او تساويهما ومن تلك الحيثيات تكثر مراتبها من السفليات والعلويات وتميزت السعود والنحوس والشرح من العلويات فجميع الهيئات الجسمانية ظلال للعقول ولاشك في ذلك فان الطبيعة الانسانية التي في الذهن مجردة غير متعددة مع انطباقها ومثاليتها للافراد الموجودة في الخارج المتعددة هذا هو المثل المطابق لما فصله الشيخ في كتبه وابطل ما خالفه من انحصار العقول في السلسلة الطولية كما هو زعم المتاخرين من اتباع المشائين فانه باعتبار الجهات النورية الفايضة من مباديها عليها احادا وثناء وثلاث وهكذا مع تركيبها بباقي الاعتبارات من القهر والمحبة وغيرهما يمكن تعدد العقول كما اشار اليه بقوله وكثرت العقول بكثرة الاشراقات عليها بالنزول فان العقل الاول اما اشرف عليه من الاول فقط والثاني منه ومن

الاول اشرف من المعلول لجهة

اصنام

هي مصادر للعقول العلى التي لاعلاقة لها بالاجسام المربية



العقل الاول ومنهما معا والثالث من الثالثة افرادا وجميعا ومن تلك ثنائيات وهكذا ثم ههنا اعتبارات اخرى كما ذكره فيتركب تلك الاشعة من انفسها وتركب بعض الاشعة مع ساير الاعتبارات فتكثر العقول الصادرة عنها الى ان ينتهي في النقص الى عقل لايصدر عنه عقل آخر كما ان ارباب الانواع لكونها اخس من العقول العالية كما في النور المحسوس فانه ينتهي مراتب انعكاسه الى حيث لاينعكس منه شي لضعفه ثم لما كان اثبات الوسايط يوهم بعد الاول عن المعلولات دفعه بقوله والوسائط اي العقول والنفوس المتوسطة بين المبدا الاول ومعلولاته وان كانت اقرب الينا من حيث العلية والتوسط في وصول الاثر الاول وهذا كالتعبير للعلية فان عليتها ليست بالفاعلية بل بالآلية على ما سبق تحقيقه الا ان الابعد في سلسلة العلية اقرب من جهة شدة الظهور لان الابعد انور واكمل في حقيقتها النورية واقرب الجميع نور الانوار فانه النور التام الذي لايا...جه ظلمة النقص اصلا الم تران سوادا وبياضا ان كانا في سطح جسم ترى اي البياض اقرب الينا لانه يناسب الظهور ولذلك يترآى لما من تعاكس الاضواء البياض ومن اشتغالها السواد فالاول تعالى شانه في العلو الاعلى بذاته المتعالية من مراتب النقص وهو والابعد هو الاول لشدة نوره فسبحان من تنزه عن الشوايب مطلقا حتى في الانحصار على احد طرفي التقابل اقرب مايمكن ثبوته له من هو على البعد الا بعد من جهة علو رتبته والقرب الاقرب من جهة نوره التام الغير المتناهي شدة واعلم ان ومناسبة من فيضان انوار العوالي على المقام

من العلم التام المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال اعلم ان حكماء الفرس
وغيرهم من المتألهين كهرمس المسمى بوالد الحكماء وفيثاغورس وافلا
طون وامثالهم ذهبوا الى ان لكل نوع من الافلاك والكواكب
وبسائط العناصر ومركباتها ربا في عالم النور هو عقل مدبر لذلك النوع
ذا عناية وهو الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النامية لامتناع صدور
هذه الافعال المختلفة في النباتات عن قوة بسيطة عديمة الشعور وفيها من النسب
والاشكال لنا شعور بها فجميع هذه الافعال من تلك الارباب حتى قالوا ان
الالوان الكثيرة المعجبة في رياش الطواويس علتها رب نوعها وكذا جميع
الهيئات فان تلك الهيئات ظلال لاشراقات نورية ونسب — نورية هو
معنوية في تلك الارباب النورية وكذا الحكمة المكنونة في رب
نوعه فان الارباب يبقى عليها من مباديها انوار لامعة عارضة لها ولربها
نسب مختلفة فيظهر صورها في اصنامها الجسمانية ودليلهم على ذلك وان كان
اقناعيا فلا يدل على دحض المدعى فان اطلاعهم على ذلك بالمشاهدة
الحقة المكررة المترتبة على انسلاخهم عن الهياكل الظلمانية وانما جادلوا
لغيرهم ممن ليس من اهل التجرد والمشاهدة وجميع المتألهين متفقون
على ذلك واكثرهم صرح بانه شاهدها وحكى افلاطون من نفسه انه
خلع الظلمات اي التعلقات البدنية وشاهدها حتى ان حكماء الفرس
سموا كثيرا منها فسموا رب صنم الماء خرداد ورب الاشجار مرداد ورب
النار اردیبهشت والى تلك الارباب اشار سيدنا الكاشف
عن حقائق الانباء صلى الله عليه وسلم بقوله اتاني ملك الجبال وملك
البحار واذا اعتبر وجد شخص او اشخاص معدودة كبطليموس وابرخس ومن

---



فانها من ارباب الارصاد الجسمانية في الامور الفلكية من الحركات
وغيرها حتى سبقهم من تلاهم في ذلك وبنوا عليه علوما كعلوم الهيئة والنجوم
فكيف لا يعتبر قول اساطين الحكمة والنبوة في شيء شاهدوه في ارصادهم
الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم هذا ما ذكره المصنف في كتبه اقول
ليس غرضه من ذلك ان يتبع بمجرد تقليد هؤلاء الاساطين في مثل المطلب — هذا هو
العالي بل الغرض من تلك المبالغة تشويق الطالب حتى يتوجه الى طريق تحصيله
بما يمكنه من التجرد ومطلق التقليد وان لم يعتبر في اوائل التوجه لا ينبغي ان يطرح
بل يطلب طريق تحصيله من خدمة اصحاب المشاهدة والله اعلم ثم ان ما ذكره
من ان روح القدس المسمى بالعقل الفعال هو رب النوع الانساني مخالف
لما يشعر به كلام المتأخرين من اتباع المشائين فانهم يجعلون روح القدس
والعقل الفعال عبارة عن العقل العاشر الذي هو علة وجود الهيولى الاولى
للعناصر بذاته وبواسطة الاستعدادات الحاصلة من الحركات الفلكية
للصور الفائضة عليها لكنه المؤيد باشارات اهل الاشراق هذا هو الظاهر
من وصفه المذكور وهو قوله ابونا ورب طلسم نوعنا الى آخره ويحتمل احتمالا مرجوحا
ان يكون مراده العقل العاشر مماشاة مع المشائين فانه قد تسامح
في بعض المواضع بالمماشاة معهم وح يكون الوصف المذكور باعتبار انه — بالمماشاة معهم
علة لنوعنا كما هو علة لجميع الحوادث وكلهم اي العقول انوار مجردة الهية
~~واشرق عليه نور الاول~~ اي هي لمع من نور ذاته تعالى والعقل الاول — واشرق عليه ال...
اول ما يحصل به الوجود ثم انه لما شاهد الاول الحق ان يصدر عنه باعتبار
ذاته ... عقل آخر وباعتبار ما فاض عليه من نور الاول آخر ونحوه
من قبول العقل الاول للهيئة النورية من الواجب تكثر في ذاته فقط وامام

فانها ... ما يعطاء الذات والهيئة
... العقل ...

---

السوافل وبما سبق من ان الواجب تعالى لا يمكن الوسائط من
الاستقلال بالتأثير يطابق ما عليه بعض ائمة الكشف من الصوفية
من ان الفيض الالهي يصل الى معلولاته بالوسائط وبدونها
معا ثم ان ما ذكره الشيخ يشتمل على فائدة زائدة هي ان التأثير الذي
مع الواسطة مغلوب مقهور تحت التأثير الذي هو بلا واسطة
فصل في ان فعله تعالى ازلي ومعه الحكماء عنى بهذا المعنى بانه تعالى
لا يتعطل عن وجوده واذا كان الاول موجبا لما سواه اي
علة مستقلة به لما سواه على الترتيب المشار اليه سابقا وليس
المراد منه نفي الاختيار بل له ارادة قديمة متعلقة بمراد قديم متقدم تلك
الارادة عليه بالذات لا بالزمان فان تخلف افعاله عن
ارادته ليس لان الارادة من حيث هي ارادة تقتضي ذلك بل
لنقصانها عن كونها علة مستلزمة فان كانت ارادته كافية في وجود
المعلول فلا يتخلف المعلول عنها اصلا والدليل على كونه تعالى علة مستلزمة
لما سواه في الجملة انه لو لم يكن علة مستلزمة لم يجز اصلا وجود ما سواه عنه بتوقف
على وجود امر آخر وذلك الامر ايضا ممكن فيتوقف على آخر و
يتسلسل فان كانت تلك الامور قديمة فقد دل البراهين على بطلانه — ... هو
ومع ذلك يستلزم المطلوب وهو ازلية معلوله تعالى وان كانت
فهو ايضا يستلزم المط لانه ح لا يكون المجموع باعداد الواجب
اي بمعنى انه لا يكون الواجب منفكا عن تمكين ما هو موجود واي حصل الى
جميع الممكنات من حيث انه جميع ان كان فيه ما هو لازم للواجب
فهو المراد والا كان ذلك الجميع محتاجا الى امر آخر سوى الواجب



---



وهو ايضا من الممكنات فلا يكون الجميع جميعا هف فثبت ان في
الممكنات ما يكون الاول تعالى علة تامة له مرجحا لوجوده على عدمه و
المرجح دائم لوجوب وجوده فيدوم الترجيح واشار الى ما — مجملا هو
ذكرنا من البرهان مفصلا بقوله ولا يتوقف جميع الممكنات على غيره
اي غير الاول تعالى والا لم يكن جميعا كما مر وليس قبل جميع الممكنات
غيره لان كل ما سواه ممكن فيكون داخلا في جميع الممكنات
ولا وقت ولا شرط لتوقفهم عليه كما في افعالنا اذا اخرنا ما الى
يوم الغيب مثلا ليكون ذلك الوقت اصلح له او الى مجيء زيد
لمصلحة بينهما او تغيير الخ لتوقف الفعل عليها او حصل جميع الممكنات
ليس شيء من ذلك المذكور ثم ان المحاليين يتوهمون انه كان تعالى — لما هو
فاعلا مختارا يفعل بالارادة لا بد لهم ازلية العالم لانه ح يكون بمعنى ارادة
تخصصا فاشار الى دفعه اشارة خفية بقوله وليس الاول تعالى
متغير لا في ذاته ولا في صفاته لبريد ما لم يرد ويقدر ما لم يقدر
واسناد الشعر الى تعلق الارادة لا يجديهم نفعا لانه لا بد لتخصيص
تعلق الارادة لا يمكن فيما لا يزال دون الازل من مرجح فان ذلك
التعلق في جميع الاوقات ممكن نظرا فساد ما يقال من ان القادر
يرجح بارادته احد المقدورين على الآخر من دون مرجح آخر وانما
المستحيل انما هو الترجيح بلا مرجح ثانيا على توهمهم ان الهارب يختار احد الطريقين — الترجيح بلا مرجح لا مع
لكان يختار احد الرغيفين من غير مرجح فان ما ذكره من المرجح
بلا مرجح يستلزم الترجيح بلا مرجح في تعلق الارادة فتبقى ههنا شيء وهو انه لم
لا يجوز ان يكون الارادة المتعلقة في الازل بوجوده فيما لا يزال

من الاوقات المفروضة فيكون الارادة والتعلق الازليان موجبين
لوجوده في وقت معين فيما لا يزال دون الازل ضرورة ان القديم
يؤثر على وفق الارادة ويكون مرجح تعلق الارادة بوجوده في ذلك
الوقت هو كونه اصلح على نحو ما قالوا في نظام العالم لا يقال لا وقت
قبل جميع الممكنات لانا نقول لا يلزم من تعلق الارادة في الازل بوجود
شيء في وقت معين ان يكون ذلك الوقت وهو غير محصل فالوجه
في دفعه ان يقال اذا كان وجوده في ذلك الوقت اصلح من وجوده
في وقت آخر في جميع الهيئات الا في الوقت فاما ان اخذ مايله
بالاصلحية انما هو من خصوصية الوقت فلا بد ان يكون للوقت وجود
وكيف يكون ما هو موهوم محض متصفا بالزيادة والنقصان والتقدم والتأخر
او تقدير ذلك في موضعه واذا كان الزمان موجودا وقديما انه
ليس مسبوقا بالعدم لان تقدم عدمه على وجوده لا يكون الا بالزمان
فيلزم من عدمه وجوده فيلزم ازليته بعد تعالى في الجملة ثم اذا ثبت
انه مقدار الحركة يلزم ازلية جسم متحرك وزيادة البسط لا يليق بامثال
ذلك من المجال ثم ان الاوهام العامية يذهب الى ان القدم ينافي تأثير
المؤثر حتى ان المتكلمين يشنعون على الحكماء بذلك فاشار الى
دفع هذه الدغدغة بتمثيل يلين عريكة الوهم فقال ولما علمت ان الشعاع
من الشمس وليس الشمس من الشعاع وان دوام الشعاع
بدوامها اي الشمس دار الذكر والتأنيث سهل فلا تعجب من كون
البديع باسطا اي العدل المقتضي لايصال كل قابل الى ما يليق به من الوجود وما
يتبعه من الكمالات فياضا سرمديا ويكون هو مقتضى الجود دون انواعه على الممكنات



مع دوامها كما في صورة الشمس والشعاع وماذا يضر اي مضر يضر على ان
قوله ماذا مفعول مطلق يضر الشمس وكونه مفيضا للشعاع على الاعيان
القابلة دوام شعاعها فاعل لقوله يضر ادنها وذراري في نورها
يعني لا يقدح ذلك في مرتبة كمال الشمس وكونها مفيضة ومالك
مفيضية بل بذلك يظهر جمال كمالها الهيكل الخامس في اثبات
تسلسل الحوادث الى غير النهاية واستنادها الى حركة متصلة
سرمدية اعلم ان كل حادث زماني وهو ما يوجد بعد ان لم يكن
يستدعي سببا اي امرا يتوقف عليه وجوده شرطا كان او آلة او هو
لامتناع مايع حادثا ضرورة انه لو كان جميع ما يتوقف عليه قديما
لكان قديما لامتناع تخلف المعلول وهو والكلام الى السبب الحادث
فانه يستدعي سببا حادثا وهكذا ان يتسلسل الى غير النهاية فيمتنع
اي يجب ان يتسلسل الى غير النهاية اسباب حادثة يجب ان يكون
لها مبدا فان المبدا او الحادث المفروض عائد الكلام
كما قرر فلا يكون مبدا وقد فرض هف فثبت ان في الوجود حوادث
مجددة متعاقبة غير منقطعة وينتهي لا محالة الى ما يجب فيه التجدد والتعاقب
لذاته والامر الواجب التجدد لذاته هو الحركة فان الزمان وان كان
واجب التجدد ولكن ليس كذلك لذاته بل لمحله الذي هو الحركة لان
الزمان هو مقدار الحركة من حيث لا تجتمع اجزاؤها والذي يصح ان لا ينقطع
من الحركات المستمرة الدورية التي تصلح ان يكون سببا للحوادث الحركة
هو الافلاك كذا في النسخ التي رأيناها وقوله الذي يصح مبتدا خبره الافلاك
والدورية صفة الحركات ويمكن ان يكون الدورية خبر المبتدا وقوله الافلاك

فلاك بان لا دخل بعد خبر والمعنى الذي يصح ان لا ينقطع من الحركات
هو الحركات الدورية التي كذا وكذا وهي الافلاك فان الحركات
المستقيمة لا بد من انقطاعها اذ لا يجوز وجود مسافة غير متناهية للبراهين
الدالة على تناهي الابعاد ولا استمرار الحركات المستقيمة بالتراجع والا
فان المقصود لا يتعدد ثم ما ذكر في المطارحات وافلاطون وغيره من
الحكماء ينكرونه بل لان الحركة المستقيمة اما طبيعية او قسرية او ارادية فان
كانت طبيعية يجب انقطاعها عند الوصول الى الحيز الطبيعي وان كانت
قسرية فلا يمكن الا في العنصريات اذ لا قاسر في الافلاك كما تقرر عندهم ويجب
انقطاعها عند وصول القاسر الى حيزه الطبيعي وان كان الثاني ينبغي انقطاعها
عنها ايضا لان ما تحت فلك القمر ما يمكن له حركة ارادية اعني انواع الحيوان
لا يحتمل الدوام لتوقف افعالها على الابدان ولا دوام لتلك الابدان لوجوب
تحلل التراكيب العنصرية كذا في الاشراق وشرحه واقول هذا انما يتم اذا كان
القاسر جسمانيا كالحجر المقسور مع حركة وهو غير لازم اصلا فان ضرورة امتناع
الخلاء لتعسر الاجسام في حركاتها كما في القارورة اذا مصت وكبت
على الماء وايضا الانسان يرمي الحجر الى فوق وينتهي حركته وهو
والحجر بعد متحرك دلت شعري لم لم يستند وجوب انقطاعها الى وجوب
الاستحالة في بسائط العناصر ووجوب الانحلال في المركبات فليس
في العنصريات جسم واحد بالشخص دائم يتعلق الحركة المستقيمة الدائم ثم
علمه انه لم لا يجوز ان يتصل الحركات المستقيمة بالاحاجي المتعاقبة



وهذا مشترك من الوجهين وانما سدفع ما ذكر بعض المحققين من ان الزمان
كمي واحد متصل يحتاج استناده الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني فثبت
بهذه المقدمات ان الحركات المستقيمة لا يصلح للدوام والاستمرار بل
الصالح له المستديرة والعناصر لا تحتمل الدوام فهي اذن فلكية فثبت ان الحركة
الصالحة للدوام هي الحركة الدورية الفلكية هذا وفي تحقيق المطلب كلام لا يحتمله المقام
وهي اي الحركة الدورية الفلكية سبب الحوادث التي في عالمنا
عالم العناصر وذلك اعدادها المادة لقبول الصورة الحادثة مثال ذلك
ان تشرق الشمس على الماء فيسخنه متدرجا الى ان يزول عنه البرودة بالكلية
ويتلطف فيتخلع عن مادته صورة الماء ويصير هواء بافاضة المفارق
الصورة الهوائية عليها ثم يسخن الهواء حتى يصير الطف ويتخلع عن مادته
صورة الهواء فيفيض عليها صورة النار ولا تظن ان اعدادها انما يحسب
الكيفيات المحسوسة التابعة لاشعتها فقط بل هناك ارتباطات خفية
لا يعلم كنهها وتفاصيلها الا قيوم السموات والارضين وان شئت فتتبع
الآثار المجربة للقرانات وغيرها في احكام المواليد الستين يتفرع عجايب
تبهر الالباب ثم اكد ما سبق بقوله واذا لم يتغير الفاعل الاول
لاستحالة التغير عليه كيف وقد تبين انه لا يقبل صفة مغايرة له فلا يكون سبيا
للحركات الحادثات والا لزم قدم تلك الحركات لتقدم
علتها التامة فلولا حركات الافلاك ما يحدث حد و ث
حادث لامتناع استناد الحوادث الى القديم فقط كما عرفت فلا بد من
امر متجدد يحصل بانضمامه اليه العلة التامة لتلك الحوادث ثم بين ان حركاتها
ارادية فقال وحركات الافلاك ليست طبيعية فان

الفلک بما دون كل شوط قصدها بعين الحركة التي قصدها بها
والمتحرك طبعا اذا وصل الى حيث قصد وقف اذ لا يهرب بالطبع
عن مطلوبه بالطبع ولا يكون قسرية قيل لانه لو كانت قسرية لكانت على
موافقة القاسر وكانت مشعوة في الجهات والسرعة والبطوء وليس
كذلك كما يشهد به الارصاد وقيل لانه قد ثبت ان ما لا مبدا ميل
طبيعي فيه لا يقبل الحركة وثبت ايضا ان الافلاک ليس فيها مبدا
ميل طبيعي لانها لا تقبل الميل المستقيم والميل الطبيعي لا يكون الا مستقيما لان
الطبيعة تقتضي الحصول في الحيز الطبيعي على اقرب ... وانت خبير بان
شيئا من الوجوه الثلثة لا يسلم عن المنع اما الاول فكما مر واما الثاني
فلان دليل المقدمة الاولى كما ذكره البعض يسلم مقدماته انما يدل على
ان ما ليس في ذاته مبدا ميل ما مستقيم ولا يلزم من ذلك ان لا يكون فيها
مبدا ميل طبيعي الجواب ان يكون فيها مبدا ميل مستدير اخر كذا قيل واقول
يمكن الجواب بان الميل العاوق اما ان يكون مستقيما وقد تبين
استحالته او مستديرا اخر وهو ايضا محال لانه قد ثبت ان الطبيعة لا
تقتضي الميل المستدير والنفس المجردة لا يمكن ان تقتضي حركة ومانعا وبهما معا
وفيه نظر ... واما الثالث فكما مقدمته غير بين ولا مبين و
اقول لو كان فيها قاسر فان كان دايما فيلزم تعطل الطبيعة عن فعلها
وان ارتفع في الجملة لزم انقطاع الحركة الحافظ للزمان وقد سبق الى
الزمان وحداني الذات متصل واحد فيجب ان يكون حركة الى اعظم
كذلك واذ قد ثبت ان حركات الافلاک ليست طبيعية ولا
قسرية فليس الا ان حركته ارادية وقد يوجد في بعض النسخ



فصل في بيان المباشر القريب من هذه اللفظ ومن قوله فهي حي مدرک
لتحريک الفلک منفض حركة الفلک نفسه لما ثبت ان
حركته المباشر ارادية والحركة الارادية لا بد ان يستند الى نفس المتحرک
ولان المباشر لتحريک الجسم لا يمكن ان يكون عقلا اذ المعني بالعقل الذات
المجردة عن المادة وعلايقها بالكلية فتحريكها المتحرک جرم الفلک في السابق
مسامحة والمعنى بجرم الفلک المتحرک بتحريک اختياري ويحرک جرم الفلک تحريكها
تحريکا قسري لان المحرک ... نفس المجردة ليست ذات الجسم ولا
جزء منه ... فان اخذ باجرام الفلک شيئا على حدة ونفس شيئا على
حدة تحريكها لها تحريک نفسها الخارج عنها فيكون حركتها قسرية بالنسبة
الى النفس كما مر وكان ما ثبت التغاير باعتبار الافلاک وان اخذنا
هما شيئا واحدا كانت حركة ارادية لان مبدا الميل اراحا رجاعن المجموع
وهذا التحقيق لم نعثر عليه في كلام غيره واذا كانت حركتها ارادية
فهي حي ... مدرک ضرورة والافلاک لا حاجة لها الى تغذاذ لا يتحلل عنها
شي والا تقبل الحركة المستقيمة وهذا الحكم واخواته من احكام الجديد فان الزمان
انما يتقوم فيه لكنهم يشترکون سائر الافلاک فيها لحكم الحدس ولا نمو ولا توليد
لكونه فرع التغذية ايضا ولان ما يحتاج التوليد لحفظ النوع بتعاقب
الاشخاص وانما يحتاج اليه حيث لا يقبل الشخص الدوام واشخاص
الافلاک دائمة لا تقبل الفساد فلا يحتاج لها الى توليد المثل ولا شهوة
لها اذ المقصود منها حفظ الشخص او النوع عن الفساد وهي آمنة عنه
ولا مزاحم في المكان ونحوه ولا مقاوم لها في الوجود فلا
غضب لها اذ المقصود من الغضب الاحتراز عن المزاحم والمقاوم

فينبعث من كل اشراق حركة نيابت ذلک الاشراق ولعل كان
حقيقة تلک المناسبة مجهولة لنا ونحن في عالم الغربة كما يؤدي طرب النفس
فينا الى الرقص والتصفيق وتستعد بكل حركة لاشراق آخر كما ان الانسان
يستعد بالحركات العبادية الوضعية الشرعية للشوارق القدسية بل
المحقون من اهل التجرد قد يشاهدون في انفسهم طربا بقدر سيارة عجائب فيحركون
بالرقص والتصفيق والدوران ويستعدون بتلک الحركة لشروق
انوار آخر الى ان ينتهي ذلک الحال عنهم بسبب من الاسباب كما يدل
عليه تجارب السالكين وذلک سر السماع واصله الباعث للمشائخ على
وضعه حتى قال بعض اعيان هذه الطايفة انه قد ينفتح للسالک
في مجلس من السماع ما لا ينفتح له في الاربعينات وقد نقل عن افلاطون
انه كان اذا اراد ان يدعو حرک قوة تنبه بسماع الالحان المناسبة
لما يريد تحريكه من قوة التهور او المحبة وقال بعض الاكابر من الصوفية ان
نسبة السماع الى قوة النفس نسبة الزند والقدح الى النار ولذلک
حرمه على المبتدئين والمنهمكين في اللذات الجسمانية فانه يهيج فيهم الشهوات
الكامنة فيهم فدام بتجدد الاشراقات بتجدد الحركات ودام تجدد الحركات
بتجدد الاشراقات وليس هذا دورا فان الحركة المنبعثة عن الاشراق
غير الحركة المعدة له اقول التحقيق ان لها اشراقا متجددا مستمرا واحدا
ينبعث عنه حركة واحدة مستمرة ... بل يهما حركتان احدهما نفس
الافلاک ... في الكيفية الاشراقية والاخرى بحر مياه في الوضع
وينبغي من كل من الحركتين ما يقتضي الاجزاء الا الاجزاء كما ان الحال كما ذكره
وانه لو حفظ الحركتان بوجد انيهما ... لا ولي بسبب لوجود الثانية والثالثة



يقتضي امتناعه قطع النظر منهما في حكم وقوعهما على الوجه الاشرف
واما في حكم لقياس تقدم ما هو اشرف من آحاد السلسلة المرتبطة منهما طولا
وعرضا فلا فرق اصلا فليتدبر ثم ان هنا جوابا آخر وهو ان العناية
الالهية متعلقة بتدبير الكل من حيث هو كل اولا وبالذات وتدبير
الجزئيات ثانيا وبالعرض ولا يمكن ان يكون نظام الكل احسن من ...
وان الحسن لكل فرد فرد ما هو اكمل له بالنظر الى خصوصه لكنه يكون
مخلا بحسن نظام الكل وان خفي علينا وجهه ومثل ذلک بان المعمار اذا طرح
نقش عمارة يكون يفهم ان الاحسن لتلک العمارة من حيث الكل ان
يكون بعض اطرافه مزيد ... البعض الاخر مجلسا والبعض الاخر مجذعا
بحيث لو غير هذا الوضع لاختل حسن مجموع العمارة وان كان الاحسن
نظرا الى خصوصية كل من الاجزاء ان يكون مجلسا مثلا وينبهوا على
هذا المطلب بان الكل من حيث هو متصف بالنظام الاحسن انسب
بالمبداء التام من جميع الوجوه فيستحق لتلک المناسبة فيض الوجود منه
فلا بد ان يوجد على هذا الوجه دون غيره من الوجوه فانه من حيث
تلک الوجوه البعد عن المناسبة مع المبداء ولعل تفاصيل كيفية ذلک
الحسن واختلاله بتغير حال فرد فرد عما هو عليه هي سر القدر الذي استاثر
الله تعالى بعلمه ولم يطلع عليه احد سواه او اطلع عليه واحد بعد واحد من
الانبياء والحكماء والله اعلم بحقيقة الحال والمحال لا يدخل تحت قدرة قادر
ولا يلزم من ذلک النقص في القادر بل النقص في المحال حيث لا يصلح
لتعلق القدرة واذا علم ان الاتم من النظام الواقع مستحيل فهذا النظام
خير ما يمكن من النظامات فيكون ما عداه اكثر افاضة ... الاول

وبالجملة الشهوة والغضب لحصان الحكم الذي ينتقل ويتغير من
حالة ملائمة الى غير ملائمة ثم يرجع الى الحالة الملائمة فيشتاق الى دفعه
وليس حركتها للسافل اذ لا قدر له عندها والاشرف لا يتحرك
للاخس والا لكان الاخس هو ثاني الاشرف بجعلها علة فان
العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل ثم نحن اذا تطهرنا عن شواغل البدن
بمعونة الرياضات اللطيفة المطهرة للنفس المزعجة اياها عن الالتفات
الى مهاوي عالم الزور والظلمة وتأملنا بالفكر ما هو الحق والحقيقة لغة فهلوية ومعناه
على ما نقل في شرح الاشراق عن زرادشت الآذربيجاني صاحب
كتاب الزند الحكيم الكامل والحكيم الفاضل بوزرجمهر من ذات الله تعالى
وبه يؤنس الخلق بعضهم بعضا ويتمكن كل واحد من عمل او صناعة بمعونته
وبما يختص بالملوك الافاضل سمي كيان خره على ما قال في الالواح الملك
الظافر كيخسرو المبارك اقام التقديس والعبودية فاتته منطق رب القدس
ونطقت معه الغيب وعرج بنفسه الى العالم الاعلى متنعشا بحكمة الله وواجهته
انوار الله مواجهة فادرك منها المعنى الذي يسمى كيان خره والحكمة وهو الذي
هو في النفس يجتمع له الاعناق الى هذا كلامه وانما سموه بذلك لان خره
عندهم في لغتهم النور واضافوه الى الكيان وهو السلاطين بلغتهم بتقديم
المضاف اليه على المضاف على ما هو دأب تلك اللغة ووصفه بكونه
الباسطة لانها توجب انبساط وسعة احاطتها علما وتأثيرا والنور الفائض
من لدنه اي من عند الحق اما من ذاته او من انواره المجردة على الموجودات
وذلك النور به يهتدي كل موجود الى الكمال اللائق به وجدنا في الغنا
وروقا ذات برق وشروقا ذات تشريق وشاهدنا انوارا وقضبا واطوارا

فيلتذ او يتضرر ان يقتضي
اخراجه عن الحال الملائم صح

ازعجه اي اقلعه من
مكانه ما نزعج صح

آسمان بزرگ الغدير
بزرگ بيمنه رياستيه
بهمن نيس صح

النفس صح



اي حوائج من الاطلاع على الخبايا والتصرف في عالم المثال والعناصر وفي
بعض النسخ اطوارا كائنة تنصف فالطلق ما تحاص من الاجرام الفلكية
كريمة الهيئة لكونها على الشكل الطبيعي الذي هو افضل الاشكال وفي بعض النسخ
الهيئة اي مقدسة عن الكيفيات المتضادة التي هي منشأ النقايص
او عاشقة للانوار الالهية وهو المناسب لقوله بعد ذلك تشتاق الى
دائمة الصور اي قديمة الصور ثابتة الاجرام لا تنفعل عن لكنها آمنة من شائبة
من فساد وتلك الصور القديمة لبعدها عن عالم التضاد وقلة الاحكام
اذ الاربعة فهي لا شاغل لها عن عالم النور فلا ينقطع عنها شروق انوار الله
تعالى بامداد اجمع هذه اللطائف الالهية والغرض ان حركاتها
ليست لداع شهواني ولا غضبي بل لامر لذيذ قدسي هو شروق الانوار من
مباديها عليها فهي اشبه بالحركات الصادرة عن النفوس المجردة المتعلقة
على علائق الطبيعة لاجل البوارق القدسية والشوارق الانسية كما
يشهد به اصحاب الوجد والشهود ولولا ان مطلوبها غير منصرم لانصرمت
حركاتها ضرورة وجوب انصرام الحركة بحصول غايتها المطلوبة منها ولو
انصرمت حركاتها ولو آنا واحدا لزم ان لا يوجد بعده حادث اصلا
لان اول حادث بعده لابد له من حوادث غير متناهية وليس من
الانصرام وصورته حادث بالفرض اصلا وسلسلة الحوادث المنصرمة
ليست مستندة له والا لكانت متصلة به فافهم ذلك فكل من الافلاك
معشوق من العالم الاعلى يغاير معشوق الآخر وذلك لاختلاف
حركاتها قدرا وجهة قاهر ومسيره وممده بنوره اي هو رب نوعه المنهم
في نسخة وواسطة جميع الله تعالى من لوينه لشاهد جلاله وينال بركاته وانواره

الملك صح
المتعلقة بالحركة صح
بل صح
احتياجه
الاضافة صح

تعالى لا يكون الاخير افعل الطوي الاشكالات الموردة على صدور
الشرور منه ولا يحتاج الى التطويل فيه وانما نطول حديث الخير والشر
لايراد الاشكالات على كيفية منشئهما وكيفية صدورها عن المبدأ
الخير كما هو مذكور في كتب المتأخرين خصوصا المتكلمين حيث نفى
بعضهم ان يكون الشرور صادرة بايجاد الله تعالى وهم المعتزلة الذين
اخبر عنهم النبي صلى الله عليه وسلم بقوله القدرية مجوس هذه الامة فانهم
يثبتون مع الله تعالى مؤثرات ينقلب بالارادة على ارادة الله تعالى
وهذا جهل محض والخائض من علو الى العالي الشواغل الى السافل
وان المقصود بالذات من المبادي العالية ايجاد السافل ويتوهم
ان ليس بعده وراء هذه الذرة الظلمانية اي عالم العناصر عالم آخر وان ليس
له تعالى وراء الديدان يعني الحيوانات ناطقها وصامتها خلائق
اشرف منها كالعقول والنفوس الفلكية فان من علم ذلك لم يلتفت
الى هذا العالم الدني ولم يبتغ احواله الا من حيث هي صادرة عن
العوالي فلا يطول في مثل هذا الحديث انما يطول لم يعرف ذلك
ولم يعلم انه لو وقع على غير ما هو عليه لزم من الشر واختلال
النظام شيء كثير لا نسبة له الى ما هو عليه الآن واعتبر
بالنار المحرقة لو لم يوجد لاختل اكثر المصالح الفردية للانسان وغيره
ومع وجودها انما يلزم بعض اجزاء المركبات العنصرية مع امكان
الاحتراز عنه واما توهم انه يمكن وجود نار في هذا العالم تطبخ وتحرق
ما ينتفع احراقه ولا تحرق ما عداه ويكون كذلك بحسب طبعها فخيال باطل
وهذا اي هذا النظام المشاهد منصوب المحل على اسم ان في قوله انه
عطفا

بهؤلاء صح
فيدفعه صح
بعض

وقوله



وقوله اقصى ما يمكن من النظام عطف على خبر اعني قوله لو وقع الى آخره
اي ولم يعلم ان هذا النظام المشاهد هو اقصى ما يمكن فان عالم العناصر
هو لا يمكن الا ان لا يكون مشتملا على نقائص وآفات والعالم الذي
لا يتطرق العاهات عالم آخر هو عالم المثال وعالم الافلاك وما
فوقه من عالم النفوس والعقول اليه يرجع الطاهرات عن الرذائل
الخلقية والاعتقادية من نفوسنا معاشر الانسان فان النفوس البشرية
الطاهرة ان كانت شديدة التعلق عن البدن العنصري الى بدن
مثالي نوراني وتتلذذ بمشاهدة صور ذلك العالم من المطاعم الشهية
والمناكح البهية وربما يتعلق بالاجرام الفلكية وتصير موضوعا لتخيل تلك
الصور كما هناك يحقق في صور العناصر منافعها بدون مضارها وغير
ذلك مما يتوهم انه لو كان في هذا العالم لكان اخس وان كانت
منسلخة عن الطبيعة بشدة الانجذاب الى مباديها فتتصل بالنفوس
الفلكية او العقول على اختلاف طبقاتها بحسب اختلاف مراتبها في التجرد
وليس الحال ان العوالي القدسيين لا تشغل لهم غير هتك الاستار
ورفض الاسام عن حضانة مرضعات دايات الرى عن الجرائم
وغرس الملل الجاهلية اي اظهارها ونشرها شبه ذلك بغرس الشجر
واغواء النفوس وتربية جاهل وتعذيب عالم الى غير ذلك من الآفات
الواقعة في عالمنا هذا اي الكون فكيف تلك الجواهر القدسية فيها كان في فعلها شخص
بين وهو محال بل انما شغلهم مشاهدة انوار الله تعالى من كل مشهد كانها
مشاهدة انوار الله فيها وفي عللها وفي معلولاتها وفي غيرها من العقول الصادرة
عنه بالاعتبارات العرضية ويلزم حركاتها لوازم ضروريات

اليهم صح
باستكمال القوى الطبيعية
كثرة الشهوة المهلكة
بعد التعلق صح
مطيع صح
التعلم
علقة صح

تؤدي الى ضررها في بعض السوافل لو حادث الى دفع شيء منهم شرها عوالم اما من اجزاء ذلك العالم كما صور في قصه النار وكما في صوره المطر المدرار المؤدي الى خراب بعض الابنية احيانا فانه لو لم يكن نفعهما الزروع والاشجار تؤدي الى ضرر الحيوانات واما في العالم العالية من حيث انه لا يحصل الشبه بعشوقاتها ومع ان تلك الحوادث ليست مقصودة لها فهي واقعة على اكمل الوجوه والحكمة لها كما اشار اليه بقوله على انها الحركة للسافلين كالنور ليس السوافل مقصودة لها بالذات حتى لو وقع فيها ما هو بالنسبة الى بعض الاجزاء نقص لكان مشعرا بالنقص في تلك العوالي اذ لا نقص في ذواتها ولا في افعالها ولا فيما هو مقصود لها بالذات اصلا وما يرى اى من النقص مع انه ليس نقصا في الواقع بل هو اكمل بالكل كما عرفت فاما هو فيما يلزم المقصود بالذات لا فيه بل لما يرتمي اليها من الاضواء القيومية والانوار اللاهوتية يمكن ان يكون المراد بالاضواء القيومية ما يفيض عليها من المبداء الاول وبالانوار اللاهوتية ما يفيض من العقول ويغلب عليها من الهيبة في المواقف الالهية وسلطان اى غلبة عطف على الهيبة الاشعة القدسية بالاعكنها بفتح الميم وتشديد الكاف المكسورة من التمكين من النظر الى ذواتها فضلا عما دونها فانها مستغرقة في شهود انوار دي بحيث لا يمكن الالتفات الى ما سواها اصلا فمع ذلك الغلبة والاعراض التام اللازم لها في عالمها بكل جلي وخفي اذ لا يتوقف العلم على الالتفات بجميع الاشياء معلومة لها غير ملتفتة اليها كعلمنا الحضوري بانفسنا

١٤٦

نبات الاجرام

فلا نزال نتغير ونيبطبعة الكلي بسبب قوة طبايع الاجزاء

وما وصفنا في اوقات الاشراق الاتامي امر آخر كما في حال التعجب المفرط والاهتمام التام بامر فكري او تخيلي او حضور معشوق لا يغرب عن علمها وعلم بارئها شيء لما مر من كونها انوارا محضة ويدل على الاجرام السماوية وكونها غير مركبة من العنصريات واصلها من الفساد صورها عطف على كونها غير مركبة وبما تقرر له التغير لقوله ثبات الاجرام الفلكية كانه قال وعدم كونها في جنس العنصر كما يدل عليه قوله فهي غير عنصرية اصلا على ما ياتي في الهيكل الخامس من وجوب دوام حركاتها ولو كانت مركبة من العنصريات لتحللت لان الاجرام العنصرية متداعية بطبعها الى الانفكاك والميل الى احيازها الطبيعية وطبيعة المركب تغير تلك الاجزاء بالتدريج الى ان تغيرها الكلية وتغلب عليها قوة تلك الطبايع فتحلل وما دامت حركاتها عطف على قوله فتحللت وقوله فهي غير عنصرية اصلا اي ليست مركبة من العناصر ولا هي من جنسها نتيجة للقياس المذكور في طي كلامه والقياس هكذا لو كان الافلاك مركبة من العناصر لما كانت دائم الحركة لكنها دائم الحركة فان منتجه ان ليست الافلاك مركبة من العناصر ويرتج عكس النقيض لانها من الفساد الكلا الاعلى نهج المعلم وصورته هكذا لو كان الافلاك قابلة للفساد لم يدم حركاتها لكنها دائم الحركة فليس قابلا للكون والفساد ولما كان اي لاجل ان لا تتحرك طبعا الا الى الفوق مطلقا او مضافا والبارده بقيلا لا تتحرك الا الى الاسفل بل بما مر من التغيير والرطب سهل التشكل وتركه والاتصال والانفصال بسهولة واليابس عسرها اي التشكل والاتصال وجودا او زوالا لصعوبة والافلاك الكلام

غير متخرقة اصلا لا بسهولة ولا بصعوبة ولا تتحرك على الاستقامة لا الى المركز ولا الى غيره اي لا الى فوق ولا الى تحت لما مر وهو يدل على امتناع الانخراق لانه اي الحركة المستقيمة اقول الانخراق بحيث تحدث فرجة لا يكون الا بالمستقيمة واما مطلق الانخراق فقد يكون بان يتحرك بعض اجزائه حركة مستديرة ويسكن الاجزاء ويتحرك على الاستدارة الى جهة اخرى وذلك ايضا ممتنع على الافلاك لامتناع سكونها وتغير حركتها والانعراج الزمان عن الوحدة الاتصالية كما مر وانت علمت ان هذا الحكم واشاله انما يثبت في محدد المكان والزمان لكنهم يتركون ساير الافلاك معه بالتحدس بل حركاتها دورية على الوسط اي على المركز يعني حوله فهي لا خفيفة ولا ثقيلة لان الثقل هو الميل الى التحت والخفة هو الميل الى الفوق ولا حارة ولا باردة لاستلزامها الميلين على ما مر ولا رطبة ولا يابسة لاستلزامها جواز قبول التشكل وتركه والانفصال وتركه بسهولة او صعوبة كما مر فهي طبيعة خامسة اي مغايرة لطبايع العناصر الاربع وهي محيطة بالارض من جميع الجوانب ولولا احاطة السماء بالارض لكانت الشمس اذا غربت لم ترجع الى المشرق الا بمنتهى النهار اي بحصول نهار ان متوالیان احدهما سيرها من المشرق الى المغرب والآخر تراجعها والتالي باطل بالمشاهدة ولما كان هذا الوضع مستمرا في جميع الاقطار فلا بد ان يكون محيطا بالارض من جميع الجهات فالسموات كلها كرية لاستدارة حركاتها وبعد ثبوت استدارة الحركة كرية النحو بعدم كرويتها مستلزم لاثبات الفصل فيها وهو خلاف الايق بتلك الاجرام الشريفة كما اعتمده طلسمس في كثير من مطالب

بالدليل



١٤٨

جيب لبقاء الاولى ولا محذور فيه كما ان العقل المستفاد شرط لحدوث العقل بالفعل وهو شرط لبقاء العقل المستفاد ودوام تسلسلها حدوث الحادثات في العالم السفلي فان حركتها تعد المادة لقبول الحوادث كما مر ولو لا اشراقاتها وحركاتها لم يحصل من وجود الله تعالى الاقدر متناه هو الامور الثابتة من الانوار والاجسام والقطع فيضه اذ لم يحصل الحوادث الغير المتناهية من طرف المبداء الغير الواقعة من حيث المنتهى والانوار القاهرة وان لم يدل برهانه ابطال التسلسل على امتناع لا تناهيها لجواز ان يكون صادرة بالاعتبارات العرضية غير مترتبة لكن الحدس الاشراقي يعطي ان لا يصدر عن كل نور نور لان التنازل في مراتب النور يجعل النور ناقصا الى ان ينتهي الى نور قاهر ضعيف القهر قريب من رتبة النفوس لا يكون له قوة على ايجاد نور آخر اقول وفيه نظر يعرفه من عرف عرض المزاج على مراتب غير متناهية بين طرفي الافراط والتفريط وربما يجاب بان مراتب الانوار مجتمعة في الوجود فلا يمكن لا تناهيها لترتبها في الشدة والضعف فيجري التطبيق فيها بخلاف مراتب عرض المزاج فان المجتمعة منها في الوجود امور متناهية واقول وعلى هذا يلزم تناهي النفوس المجردة بعين ما ذكر بناء على الحصاد التمايز بين الانوار في الشدة والضعف ولا يكون مترتبة اصلا فلا يتم هذا الدليل على ان هذا الجواب صحيح بان التمايز بين الانوار ليس الا بالشدة والضعف والاقرب ان يقال ان اختلاف الانوار المجردة عن المادة وعلاقتها بالكلية

واشتماله

منحصر فيها واما اختلاف الانوار الفائضة للمادة سواء كانت
حالة فيها او متعلقة بها كالنفوس فلانحصر فيها كيف والبديهة تحكم
باختلاف محالها بعض مراتب النور المحسوس بالتخصيص لاختلاف
محالها مع عدم اختلافها في الشدة والضعف ويمكن ان يراد انه
لم يحصل ح من صور الاجسام الاقدر متناه اذ لا تغير في ذات
الاول حتى يوجب التغير وهو المعلول مع ثبات العلة على حالها ثم
فاستمر لوجود الحق كمي تغير الجود حدوث الحادثات يوجد دائم
لمضاف الكثير. اي منحدرين عن العلائق الهيولانية جسما يمكن
لها كما يقال للمستكملين المتجردين الهيولي او عشاق للانوار الالهية التي
هي العقول التي يتشبه بها تلك الافلاك يلزم حركاتها يقع
السافلين بالقصد الثاني وبالعرض لا بالقصد الاول وبالذات
فان العالي لا يفعل بالسافل اذ لا قدر له للسافل عنده كما مر ويمكن
ان يشبه ذلك بالاجتماع بين الذكر والانثى المنبعث عن المحبة
الشهوانية واستباعه لحصول النسل مع كونه غير مقصود لهما
وليس ان حركات الافلاك توجد الاشياء فانها تتقدم مع وجود
معلولاتها كيف يوجد الا الغير القار امرا قارا كالنفوس
البشرية والصور العنصرية وكلها تحصل الاستعدادات فانها ايضا
من جملة الاشياء بل بمعنى انها شرط لحصولها ويعطي الحق الاول لكل
شيء بما يليق باستعداده اذ لا بخل فيه تعالى عن ذلك بل هو الجواد المطلق
لا موقف فيضه الاعلى استعداد القابل فان قلت الاستعداد ايضا
من فيضه وجوده كما اشرت اليه فلا بخل فيه تعالى فما السبب

١٥٠

في اختلافها قلت اختلاف الاستعدادات السابقة عليها وهكذا الى
غير النهاية والتسلسل فيها سهل في الحوادث ولا محذور فيها لعدم اجتماع آحادها
كما قرره في موضعه واقول المحقق ان للمادة العنصرية حركة في
الكيفية الاستعدادية كما ان للافلاك حركة وضعية فيها اجزاؤها العنصرية
مستندة الى الحركة الوضعية الفلكية وهي مستندة الى الحركة النفسانية
المذكورة على النحو الذي سبق تقريره وكل من تلك الحركات الثلث
حركة وحدانية مستمرة كما اشرنا اليه من قبل فاذا اعتبر وحدانيتها كان
ترتيبها على ما ذكرتم اذا فرض فيها الاجزاء كان كل جزء منها مستندا الى
سابقه اذا تمهد ذلك فنقول اذا تمهد كان ذلك السؤال عن
سبب الاستعدادات الجزئية فالجواب ما ذكر اولا وان كان
عن سبب الحركة الوحدانية الاستعدادية بالنسبة الى المادة فالجواب
ان ماهية تلك المادة مقتضية لذلك ولذلك قال بعض المحققين
من ائمة الكشف والعيان ان الاستعدادات الجزئية الوجودية مجعولة
مستندة الا الى الاستعدادات الكلية الغير المجعولة ويتحدس من ذلك
بضرب من الاجمال سر الاختلاف الواقع بين الافراد في
النقص والكمال ويجيء مزيد تفصيل في اشارة المقالة الثانية الى الحال واذا
لم يتغير الفاعل فينتجه والشي المعلول له تجدد استعداد قابله والشي الواحد
يجوز ان يتجدد اثره ويختلف بتجدد احوال القابل واختلافها لا
لاختلاف حاله فانه يحصل بانضمام احوال القابل الى الفاعل علل
مختلفة تقتضي معلولات مختلفة ثم اشار الى تقريبه الى الافهام وازالة ما
عسى يعتري الطالبين في هذا المطلب من الاوهام بضرب مثال يطابع

فيه الوهم العقل كما هو دابه حيثما قرر وكرر اذ الكلام مع المسترشدين الذين
غرضهم تخلية النفوس بتصور الكمال لا تتبع موارد الجدال ومصارع القيل
والقال فقال ولنعتبر الاشياء شخص لا يتحرك ولا يتغير ويحرك
الى مقابلته ضربا للمثال مرايا مختلفة بالصغر والكبر والصفاء والكدورة
ويحدث فيها منه من ذلك الشخص صور مختلفة في الصغر والكبر وكمال الظهور اللون
ونقصانه لا لتغير صاحب الصورة واختلافه بل للقوابل المختلفة فالشخص
بمنزلة العلة والمرايا بمنزلة المواد واختلافها في الاوصاف
بمثابة اختلاف الاستعدادات واختلاف الصور والاعراض
او فربط الحق جل كبرياؤه الثبات بالثبات اي الامور
الثابتة بالامور الثابتة والحدوث بالحدوث الحوادث بالحوادث
فان الغاية الالهية لما اقتضت حدوث الحوادث انتهت سلسلة الايجاد
بها الى امر ثابت بالذات مستلزم لاختلاف اضافات ونسب
متعاقبة وذلك هو الحركة الدورية الدائمة فمن حيث دوامها استندت
الى العلة القديمة ومن حيث حدوثها استندت اليها الحادثات و
تفصيله ان الموجود من الحركة امر وحداني هو التوسط بين المبدأ المحقق
او المفروض وبين المنتهى بالحد الوصفي وهو شخص واحد يلزمه اختلاف
النسب بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة حتى اذا اعتبر بالقياس
الى حد من تلك الحدود صار التوسط المذكور الذي هو الكون في الوسط
باعتبار هذا العارض كونا في ذلك الحد من الوسط فهي امر دائم باعتبار
ذاته حادث باعتبار تلك النسب العارضة له بحسب التوهم فمن حيث
الذات الثابتة استندت الى العلل الثابتة ومن حيث النسب

١٥٢

المتعاقبة عليها استندت اليها الحوادث هذا خلاصة كلامهم ولا تخفى عليك انه
مبني الكلام في انشاء تلك النسب المتعاقبة الى الذات العديمة ولا يجدي
نفعا ما يقال انها امور فرضية لا يستدعي عللا خارجية فانه لا يشك
انها ليست فرضية محضة كزوجية الثلث وكيف يصير مثل ذلك مرجحا
للوجود الخارجي بل لها كون من الوجود سواء كان بالفعل في نفس الامر او في
مرتبة من مراتب القوة او ما شئت فسمه فانا نعلم بديهة ان للمتحرك
في آن الوصول الى مفروض من المسافة حالة ما لم يكن له قبل هذا الآن
ولا يكون له بعده ومثل هذا لا بد له من مرجح موجود بالفعل ادنى مرتبة من
مراتب القوة على نحو ما مر بل الوجه في تحقيق المقام ان يقال ان المرجح
لكل واحد من النسب هو النسب السابقة عليه وهكذا فان اعتبر الحركة الوحدانية
المستمرة وحدتها هي ثابتة مستندة الى العلل الثابتة وان اعتبرت
النسب المتعاقبة وفرض لها اجزاء بحسب تلك النسب كان كل واحد
منها مستندا الى السابق عليه قبل كما ان هذه الحركة متصلة وحدانية فان
العقل السليم يحكم بان استمرار المعلول واتصاله تابع لاستمرار العلة
واتصاله ويظهر من هذا ان معنى عدم الحوادث ليس هو العدم الحقيقي
بمعنى ارتفاع الماهية في الخارج بل الاضافي وهو عدم شيء عن شيء
آخر كما ينتقل الصفة عن الموصوف فيقال انها عدمت عنه او كما يبعد
الشيء المبصر عن الشخص المبصر فيقال لذلك الشيء انه عدم عن الحس
وهذا على الحقيقة تغير وانتقال وانما يقال العدم على طريق المجاز وتصور
هذه المعاني وتنقيحه انتهى كلام القائل واقول قد اسلفنا في بحث اسناد
الاستعدادات العنصرية الى الحركات الفلكية نظير ذلك وقد رايت

المقصود ح

شك فى العقول الافلاطونية وان تغيرنا ما ذكره من اتصال الحوادث وان ليس لها اجزاء بالفعل لا يتاتى فى النفس الانسانية على تقدير حدوثها فانه لا يعقل كونها اجزاء فرضية لا وجدا فى لكن هذا القائل يقول بعدم النفس كما صرح به فى كتبه وينقل عن افلاطون ايضا وهو تعالى المبدا والغاية فى ذلك الربط يعنى انه تعالى كما هو فاعله لنظام العالم وترتب الوجود فهو غاية له ايضا والمراد بالغاية ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا فان كان حاملا للفاعل على الاقدام بالفعل يسمى غرضا بالقياس الى الفعل ~~وعلة غائية بالقياس~~ الى الفاعل وعلة غائية بالقياس الى الفعل فالغاية اعم وقد يخص الغاية بما لا يكون حاملا فتباين بهذا المعنى للغرض وافعال الله تعالى غير معللة بالاغراض لما تبين من ان العلة الغائية هى العلة الفاعلية لفاعلية الفاعل فهى التى تجعل الفاعل فاعلا فلو كان كذلك لكان الواجب ناقصا بذاته مستكملا بغيره وهو العلة الغائية نعم لها غايات هى حكم ومصالح لا تحصى لها معلومة له تعالى لكنها ليست مؤثرة فى ذاته بجعله فاعلا وتلك الغايات ترجع الى استقباء الموجودات كمالاتها الاولية واستكمالها بعدها بالكمالات الثانية لتشبه بمبداها بحسب ما يتصور فى حقها ويليق بها وانما ينتظم ذلك بعشق حفظ الكمال الموجود والشوق الى الكمال المفقود اما ارادى او طبيعى فالعشق حاصل لكل موجود حال وجوده كما له وحال عدمه والشوق مخصوص بحال عدمه ولذلك ترى الشيخ الرئيس وغيره من اكابر الحكماء اثبتوا سريان العشق فى جميع الموجودات فالاشياء بأسرها طالبة للتشبه بالمبدا بقدر الامكان فهى عاشقة له فان العشق هو الميل الى الايجاد مع شيء ما بوجه



من الوجوه فهو تعالى بكماله الذاتى غاية الغايات فانه الذى يتوخاه الكل ويطلبه اى يطلب التشبه به والتقرب اليه وقيل ان العشق يستلزم الشعور على اختلاف المراتب فهذا يدل على ان جميع الموجودات شعورا ما بحسب المراتب بحسب اختلاف مراتب العشق فاعرف وكذلك هذا ولك ان تحمل الغاية هنا بمعنى العلة الغائية وبيان كون العلة الغائية ان ذاته تعالى كاف فى وجود ما يوجد عنه فهو بذاته علة فاعلية من حيث ايجاد الاثر وعلة غائية من حيث كونه المقتضى للفاعلية على نحو ما سبق فى كون صفاته تعالى عين ذاته مما ل فى الوجهين واخر لنفسك بالكلو لقد وم الخير الامر الحاصل للشى باعتبار كونه مؤثرا عنده اى الباقى واصلح له يسمى خيرا او باعتبار ان حصوله يقتضى براءة ماله من القوة كما لا والذى يفهم من الاشارات وشرحه ان الكمال هو الحاصل بالفعل مطلقا والخير المضاف الى شيء هو الكمال الذى يقصده ذلك الشيء باستعداده الاول واحترز بالاول عن اقتضاء الرذايل الذى له بحسب فطرته فانه لا يكون خيرا بالقياس الى ذات الانسان بل الى ذاته مع ذلك الطارى لا بدونه فعلى هذا يكون الكمال اعم مطلقا وقولهم او لا ان الشيء الحاصل للشيء باعتبار كونه مؤثرا يسمى خيرا او باعتبار براءته عن القوة كمالا لا ينافى كون الكمال اعم ولا يقتضى تساويهما كما لا يخفى ثم المراد ما له ههنا الوجود وتوابعه من الكمالات **ومنبع الفيض** هو فعل فاعل يفعل دايما لا لعوض ولا لغرض **ولا لباعث** اى رحمته عند الامور الثابتة ولا يتجاوزها الى الامور المتعاقبة او عند حدوث الحوادث

يمكن ان يحمل قوله ليدوم الخير اشارة الى الحوادث فان دوام الفعل انما يظهر فى ايجاده وقوله ولا متناهى رحمته اشارة الى نفى البداية والنهاية عنها وح فقوله فان فى وجوده ليس بتر اى غير مقصور على الحوادث وقوله ولا ناقص اى غير مقصور على الامور الثابتة وقوله ولا منقطع الطرفين اى ليس للحوادث ابتداء ولا انتهاء هذا والظاهر انه لم يرد ذلك فانه ومن فى طبقته من اعاظم الحكماء لا يتحاشون عن التكرار لمزيد التقرير فان غرضهم مقصور على ايصال الخير والكمال بكل ما يسهل طريقها الى نيله وتعين الطالب فيه فهو مستحسن عندهم وقد صرح بمثل ما ذكرنا بعض الفضلاء فى حاشيته شرح الاشارات ومن تتبع من شارحى كلامهم فى تقرير معناه على ما عرفوه وعلى النحو الذى القوه حيث عدموا الذوق الملايم لاذواقهم وحرموا الشوارق المتبلجة من فيوض اشراقهم ثم اخذ تعريف الوجود بعد ما كرر ذكره فقال **والجود افادة ما ينبغى** ذى يليق وترك ذكر لمن ينبغى لا اعتناء الاول عنه ان الاعتناء لكونه من الامور النسبية انما يكون بالنسبة الى من ينبغى له ذلك **لا لعوض** كائنا ما كان ولو كسب محمدة او دفع منقصة وترك ذكر الغرض للاغناء عنه اذ ليس العوض كله عين المال وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة على ما قاله الشيخ الرئيس فى الاشارات **فمن فعل لعوض فهو معامل** لكونه يستحصل بذلك الفعل العوض الذى وجوده له اولى من عدمه فقد احتاج الى العوض فى كماله **والغنى هو الذى لا يحتاج فى ذاته ولا كماله** اى صفاته الحقيقية دون النسب والاضافات المحضة التى يتعلق بها وبغيرها فانه لا اختصاص لها بالذات فلا يتسبب اليها بانه كمال



لها وكفاك فى ذلك اعتبار تبدل النسبة الى عمرو بين ما هو خارج عنه بكونه بنيا او ثما لا بسبب انتقال الخارج مع بقاء زيد على حاله **الى غيره** هذا تعريف للغنى مطلقا فمن لا يحتاج الى شيء معين فى ذاته وكماله فهو غنى بالنسبة اليه ولذا كان مفتقرا الى غيره **والغنى المطلق** اى الغنى عن جميع ما سواه الذى لا يشوبه رقيقة فقر اصلا **هو الذى وجوده من ذاته** فانه كامل شعيله **وهو نور الانوار** الظاهر بذاته المظهر لغيره الذى كل ليكونه فقر اصلا كل ما سواه مقتبس من نوره او لمعة من لمعة نوره وهم جرا **ولا غرض له فى صنعه** اى ليس بحامله على الفعل امر من الامور **بل ذاته فياضة للرحمة** بذاتها بشعور وارادة هما عين الذات متعلق بما يصدر عنها وبما يترتب عليه من الفوائد والحكم لا كالفعل الطبيعة حيث لا شعور لها بما يصدر عنها **وهو الملك المطلق** اى بالنسبة الى جميع ما سواه **لان الملك المطلق هو الذى له ذات كل شيء وليس ذاته لشيء** وهو نور الانوار كذلك لان كل شيء فهو اما منه او مما منه وغاية الفعل فى حقه كونه فاعلا لها فصح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه كذا فى شرح الاشارات ويمكن ان يقال لما كان ذات جميع الاشياء منه وهو العلة الموجدة لها ولا يتوقف عليها كانت مملوكة له بلا واسطة اذ لا مدخل فيه لغيره وغيره ما لا مدخل فيه لغيره والعبد وما له لمولاه على انك علمت من قاعدة الاشراق ان النور الاشد لا يمكن النور الانقص من التاثير واما المقهورة الثانية فظاهرة **والوجود لا يتصور ان يكون اتم مما هو عليه فان ذات الحق لا يقتضى الاخس وترك الاشرف الممكن** لانه يفضى الى الجهل او البخل او العجز فيه تعالى عن ذلك **بل يلزم ذاته الاشرف فالاشرف**

الى قاعده الامكان الاشرف التي اشرنا اليها سابقا و تقريرها على ما ذكره الشيخ في ساير كتبه ان الممكن الاخس اذا وجد فيلزم ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله والا فاما ان يكون وجود الاخس بواسطه فيلزم خلاف المقدر لان تلك الواسطه لا يمكن ان يكون غير الاشرف لان العلة اشرف من المعلول او بغير واسطه وح فان جاز صدورا الاشرف عن الواجب لزم جواز صدور الكثير عن الواحد ~~حيث صدور الكثير عن الواحد~~ ضرورة ان الاشرف لا يمكن صدوره بواسطه ذلك الاخس فاما بلا واسطه او بواسطه غير الاخس وان لم يجز صدور الاشرف عن الواجب فان جاز صدوره عن معلوله لزم جواز كون العلة اخس من المعلول ضرورة انحصار الواسطه في الاخس بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان لم يجز صدور الاشرف لا عن الواجب ولا عن معلوله مع امكانه بالفرض والممكن لا يلزم من فرض وجوده محال بل ان لزم فانما يلزم من شيء آخر غير ذاته والا لم يكن ممكنا وهو خلاف المقدر فاذا فرض موجودا وليس صادرا عن واجب الوجود ولا عن بعض معلولاته لان الكلام على تقدير عدم جواز صدوره منهما فبالضرورة وجوده يستدعي جهة مقتضية في ذات الواجب اشرف مما هو عليه وهو محال هذا تقريرها في شرح الاشراق بزيادة توضيح وتنقيح واقول انما يتم ابطال الشق الاخير لو كان امكان المعلول مستلزما لامكان علته وهو ممنوع لان انتفاء المعلول الاول ممكن مع ان علته وهو انتفاء الواجب مستحيل والتحقيق ان امكان المعلول يستلزم امكان العلة نظرا الى المعلول بمعنى انه اذا نظر الى المعلول لم يوجد فيه ما يوجب استحالته واستحالة تلك



ممنوع في صورة النزاع كما في صورة السند ويمكن ان يقرر هذا بان ليس موجودا قبل الوجود والممكن ليس ممكنا اشرف منه وعكس بعكس النقيض الى قولنا ما هو ممكن اشرف فهو موجود قبله بيان الاول انه لو كان ممكنا اشرف فعلى تقدير وجوده اما ان يوجد من الواجب بلا واسطة فيلزم صدور الكثير من الواحد او بواسطة وتنحصر في الاخس فيلزم كون العلة اخس من المعلول والامران محالان وما يلزم منه على تقدير وجوده ~~فهو محال فامكانه وما يلزم منه على تقدير وجوده محال فامكانه~~ يستلزم كونه مح فهو مح وفيه ايضا مثل النظر السابق والحق انه ان اريد بالامتناع الاشرف ما يشمل الامتناع بالغير فهو كذلك وان اريد الامتناع بالذات فلا نسلم كما ذكر لا يقال فلا حاجة الى هذه المقدمات بعد تسليم الاستحالة مع قطع النظر عن ارادة الفاعل واختياره فان ما يثبت هو وجوب المعلول وجودا وعدما بالنظر الى العلة ولا يمنع ذلك ان يكون ارادة الفاعل واختياره جزءا من تلك العلة وبهذا القدر لا يحصل هذا الغرض الذي يبتني على نفي التناقض الثلث عن المبدا الاول تعالى عن ذلك هذا والتمسك باستلزام احد تلك التناقض الثلث في المبدا كاف في هذا المطلب كما اشرنا اليه وقد نقل ذلك بعض الاكابر ~~في هذا~~ من ائمة الكشف والتحقيق عن الامام حجة الاسلام ابي حامد الغزالي واستحسنه جدا كما ان ينعكس النور اشرف من عكس عكسه وهكذا الى ان ينتهي الى هو اخس الكل وهو البرزخ بينه وبين الظلمة اعني المتصل بالظلمة من مراتب النور ونظره في المبحث المضروب له المثل مرتبة الاجسام واتم ما هو عليه الوجود ح

ما هو بذلك اكثر لما سبق وكانه اعاده ليجعله توطئة حديث الخير والشر ولو رد عليه انه لو كان كذلك لما كان بعض الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف ونحن نرى اكثر الخلق ممنوعين عن كمالاتهم التي حصولها لهم اولى واجاب في شرح الاشراق عن المطارحات بان هذه القاعدة انما تطرد في الممكنات الثابتة المستمرة الوجود بدوام علتها الثابتة الغير المتاثرة بالحركات الفلكية بخلاف الواقعة تحتها كالمواليد الثلثة وغيرها اذ قد يمنع عليها باسباب من الحوادث لا يتناهى واما الامور التي فوق الحركات من العقول والنفوس والاجرام الفلكية وهو لوازم الكليات الطبيعية فلا يمنعها عن الاشرف والاكمل امر من الامور الخارجة لانها اما عللها او معلولاتها او لا هذا ولا ذاك والاخيران باطلان لان ما لا مدخل له في علة الشيء لا يكون سببا لعدمه فاختلاف شرفها او خستها لا يكون الا لاختلاف استعدادات حادثة لها بالحركات لتقدمها عليها فيكون تعليلها بعلل تنتهي الى اختلاف الفواعل واختلاف جهاتها فينفعل بالاشرف الاشرف وبالاخس الاخس واقول للمجيب الجواب ان الواقعة تحتها لما وقعت تحت الحركات فان علل تلك الكمالات في الثوابت ليست غريبة عن ذواتها الموجودة فانها اما ذات الفاعل او امر لازم له فلذا كما لا تناهي بينهما علة الذات او ما يلزمها بخلاف الحوادث فان علل وقوعها على وجه خاص وعلل كمالاتها قد يكون غير علل وجودها وغير ما يلزمها فاذا قيس ما هو اشرف من احوالها اليها لم يوجد في ذواتها ولا في علل وجودها ولا في لوازمها ما



لهذا الاعتبار جزئي بالنسبة الى مفهوم القضية الكلية فان معنى قولك كل كرة كذا او كل مثلث كذا الحكم على جميع ما هو كرة او مثلث مع قطع النظر عن الوجود الخارجي محققا او مقدرا فاعتبار الوجود الخارجي اعتبار زايد لا يقتضيه مفهوم القضية لا المتعارف ضرورة ان القضايا الهندسية غير مخصوصة بهذا الاعتبار كما هو ظاهر طايل في ... ده وفسر المحققين بعضهم بقولهم كل ما يمكن صدق ج عليه بحسب نفس الامر وفرضه العقل ج بالفعل فهو ب بحسب نفس الامر ونسبه الى الشيخ وجعله المفهوم المنطبق على جميع المواد واعلم ان جمهور المتاخرين كما اعتبروا الاتصاف بالعنوان على تقدير الوجود كذلك اعتبروا الاتصاف بالمحمول على تقدير الوجود حتى يصدق مثل كل انسان ذي راسين مثلا ماش بالاطلاق العام وان لم يوجد الموضوع اصلا ولم يتصف بالمشي بالفعل في الواقع فانه لو وجد كان ماشيا ويظهر من كلام بعضهم انهم اخذوا الوجود اعم من الخارجي والذهني ولم يخصوه بالافراد بالجملة او التي ... صدق العنوان عليها ولذلك قال صاحب المواقف ... وموافقوه المحاكمات المطالع ان قولنا كل مجهول مطلقا يمتنع الحكم عليه يصدق في حقيقته من غير تناقض ان معناه ح ثبوت الامتناع على تقدير كونه مجهولا مطلقا وهو لا يستلزم ثبوت الامتناع في الواقع وبذلك يندفع الايراد الذي ذكر على نقيض الحقيقة ... عدم صدق الحقيقة ... بهذا المعنى في مثل ... انسان ماش لا يضر لان عدم صدق الكلية بالمعنى الذي ... قولك كل جسم متحرك بالفعل لا يقدح فيه فان هذا المعنى هو معنى الحقيقة ... لا يصدق تخصيص ذلك ... تعلم ان المعنى الذي نقلناه يمكن اعتباره ... لا يمكن اعتبار المعنى الذي ينسب الى الشيخ ... مع لعدم امكان صدق العنوان على شيء بحسب نفس الامر والقول بانه سالبة

في المعنى لكم غير لان كل مفهوم نسب الى آخر فللعقل ان تحكم بينهما بالايجاب وكذلك ان اعتبار المعنى المذكور اعتبار صحيح عقلا وهو ما خوذ في بعض القضايا وهو يشمل ما خذ في سائر الاعتبارات فلا يبعد ان تحمل ذلك معنى الحقيقة الاصلية وكون ما عداه من المعاني التي تقتضيها التعارف وفي كلام الشيخ اشارة الى هذا المعنى ايضا حيث قال الذهن يحكم على الاشياء بالايجاب على انها في نفسها وجود ما او يوجد لها المحمول او يعقل في الذهن موجودا لها المحمول للفرض حيث هي في الذهن فقط بل على انها اذا وجدت وجد له المحمول ثم قال فاما الاشياء التي لا وجود لها بوجه في الذهن فان الاثبات التي ربما اشتمل عليها حيث يرى ان الذهن تحكم عليها بها كما معناه انها لو كانت موجودة وجودا في الذهن لكان كذا وهذا كما ترى ان الكلام بعد انتهى كلامه ثم ان هيهنا نكات يجب التفطن بها الاول ان معنى قولهم صدق الموجبة يستلزم وجود الموضوع ان صدقها يستلزم وجود الموضوع حال ثبوت المحمول له واتحاده معه في ظرف ذلك الثبوت والاتحاد ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا وان دائما فدائما وان وايا فان قلت ما معنى قول المص ان الحملية تقتضي الافراد المقدرة الوجود وجود المقدر للموضوع والوجود المقدر لا تحرزه فلا فايدة في اعتباره قلت انه اعتبر في موضوع الحملية امكان صدق العنوان على الافراد او امكان وجودها فالمراد بالوجود المقدر الوجود المقدر مع ذلك القيد ولا يخفى فايدة اعتباره وان لم يعتبر كما هو مقتضى كلام بعضهم فالمراد بالوجود المقدر كون الموضوع بحيث لو وجد كان الثاني ان صدق السالبة لا يستلزم وجود الموضوع بل هو يصدق باعتبار ان ما لا ثبوت له في نفسه لا يثبت له غيره ولكن تحقق مفهوم السالبة في الذهن يستلزم وجود موضوعه فيه حال الحكم عليه الثالث ان المتاخرين اعتبروا

مسموع صح

قد ابلغه



سالبة المحمول وحكموا بان صدق موجبتها لا يستلزم وجود الموضوع وفرقوا بينها وبين السالبة بان مفهومها ماخوذ اعتبارا دون السالبة يتصور الطرفان ويحكم بالسلب وفي سالبة المحمول يتصور ويحمل ذلك السلب على الموضوع قالوا ومعنى السالبة المحمول ج هو سلب عنه ب ومعنى السالبة الطرفين ان ليس ب ومعنى السالبة ان ج سلب عنه ب وكما ان صدق السلب لا يستلزم وجود الموضوع كذلك صدق موجبة السلب هذا كلامهم واقول فيه نظر لان المقدمة القائلة بان ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوت المثبت له لا يستثنى العقل منها اللازم الى فهو فلو لان العقل يستثنى السالبة المحمول دون معدولة المحمول تحكم والتقسيم المعدوم المطلق ليس شيئا اصلا فكيف يكون شيئا سلب عنه ب لان المعدول هو عدم مقارن للاستعداد فيقتضي وجود الموضوع باعتبار الاستعداد الذي هو وجودي لانا نقول ليس ذلك مذهبهم بل هم مصرحون بخلافه قالوا قولنا كل جوهر ليس بعرض وكلما ليس بعرض ليس بموجود في الموضوع منتج وصغراه موجبة معدولة مع عدم استعداد الموضوع للمحمول اصلا والذي يفهم من كلام الشيخ وغيره من المحققين ان الايجاب مطلقا يقتضي وجود الموضوع قال في الشفاء واما اوجبنا كون الموضوع في القضايا الايجابية المعدولة موجودا الا لان قولنا ليس هو لا غير عادل يقتضي ذلك ولكن لان الايجاب يقتضي ذلك في الصدق اي ان يصدق سواء كان ليس غير عادل مع على الموجود والمعدوم او لا يصح الا على الموجود فحقق ان يعلم ان الفرق بين قولنا كذا هو غير كذا وبين قولنا كذا ليس يوجد كذا اي السالبة البسيطة ام من الموجبة المعدولة في انها تصدق على المعدوم من حيث هو معدوم ولا يصدق الموجبة المعدولة على ذلك وقد صرح مع ذلك بانا اذا اخذنا حرف السلب مع الغير وكان محمولا وجودا او اخذناه كشيء واحد ثم اثبتناه على الموضوع برابطة الاثبات كانت القضية موجبة فيتلخص من كلامه انه لم يفرق بين موجبة

سالبة المحمول والمعدولة وان الموجبة مطلقا تقتضي وجود الموضوع لاجل معنى الرابطة لا لاقتضاء المحمول ذلك والحق ان الموجبة السالبة المحمول على ما اعتبره المتاخرون قضية ذهنية لان اتصاف الموضوع بسلب المحمول عنه انما هو في الذهن يقتضي وجود الموضوع في الذهن لا في الخارج فيكون بينها وبين السالبة الخارجية تلازم فان قلت صدق السالبة الخارجية لا يقتضي وجود الموضوع حال ثبوت المحمول اصلا لا ذهنا ولا خارجا وصدق السالبة المحمول على ما قررت تقتضي وجوده في الذهن فيكون السالبة الخارجية اعم من السالبة المحمول قلت المراد بالوجود الذهني هيهنا الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات المتصورة مساوية الاقدام في انها موجودة في نفس الامر فانها لا تخلو موضوع لقضية موجبة صادقة اقلها انها مغايرة لجميع ما عداها واما ان ذلك الوجود في شعر من المشاعر اولا وعلى الاول في اي مشعر فبحث آخر وبهذا القدر يثبت المساواة بينهما في الصدق فتامل جدا الرابع ان قولهم صدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع وصدق السالبة لا يقتضيه كلاهما مخصصان عند المتاخرين بغير السالبة المحمول فان الامر فيها على العكس عندهم واما على ما حققنا فلا تخصيص والله اعلم قوله وقد يجعل حرف السلب كلا وغير وليس قوله جزءا من الموضوع او المحمول قوله وتسمى اي القضية المشتملة على ذلك الجزء قوله معدولة اي معدولة الموضوع او المحمول او كليهما ومن اعتبر السالبة المحمول فينبغي ان تقيد ما ذكره في تعريف العدول بقيد يخرج محمولها فان حرف السلب هناك ايضا جزء من المحمول وان وقع في شرح المطالع ان السلب خارج عن المحمول في السالبة وسالبة المحمول معا مع تصريحه بان في السالبة المحمول يعود بعد سلب المحمول عن الموضوع ويحمل ذلك السلب على الموضوع وعلى هذا الا تناقض يحتاج في دفعه الى تكلف بان يحمل المحمول في عبارته على المحمول الاول الذي ورد عليه السلب



قوله وقد يصرح بكيفية النسبة موجبة نسبة المحمول الى الموضوع اما ان يكون ضرورية في نفس الامر او ممكنة او دائمة او غير دائمة الى غير ذلك فتلك الكيفية الثابتة في نفس الامر تسمى مادة القضية والصورة المعقولة منها في القضية المعقولة واللفظ الدال عليها في الملفوظة تسمى جهة فان كانت القضية خالية عنها تسمى مطلقة من حيث للجهة وان كانت مشتملة عليها تسمى موجهة قوله وما به البيان جهة اراد به ما يتناول الصورة المعقولة واللفظ الدال عليها فان الصورة الذهنية دالة على ما في نفس الامر على ما هو المشهور ثم الجهة ان وافقت المادة صدقت القضية والا كذبت اذا تمهد ذلك فنقول القضايا التي يبحث عن احكامها من التناقض بينها والتناقض والانعكاس خمسة عشر سبع منها مركبات وهي التي معناها مركب من ايجاب وسلب وثمانية بسائط وهي التي معناها اما ايجاب فقط او سلب فقط فقدم المص البسائط لتقدمها بالطبع قوله فان كان الحكم بضرورة النسبة ما دام ذات الموضوع اي ما دامت موجودة قوله فضرورية لاشتمالها على الضرورة قوله مطلقة لعدم تقييد الضرورة المعتبرة فيها بوقت او وصف مثاله كل انسان حيوان بالضرورة وقد تطلق الضرورية المطلقة على ما حكم فيه بضرورة ثبوت المحمول للموضوع ازلا وابدا كما في قولك الله تعالى حي بالضرورة ويخص باسم الضرورة الازلية والاولى باسم الضرورة الذاتية فان ضرورة ثبوت الحيوان للانسان في وقت وجوده فهو ضرورة مقيدة بشرط اذ لو لم يوجد الانسان اصلا لم يكن حيوانا ولا يلزم من ذلك تحقق خلاف ضرورة ثبوت الحيوة له تعالى فانه ضرورة غير مقيدة بشرط فان انتفاء ثبوت المحمول له تعالى مستحيل بالذات فان قيل على التفسير الاول اذا كان المحمول هو الوجود لزم ان لا يتحقق الضرورة الا كقولنا كل انسان موجود بالضرورة فانه صادق لا لانتفائه ما دام موجودا لكون موجودا اما الضرورة مع صدق قولنا كل انسان موجود بالامكان الخاص اجيب

مكان انما عرض

بان المراد ضروره ثبوت المحمول للموضوع فى جميع اوقات وجوده والوجود ليس ضروريا فى جميع اوقات وجود الموضوع وان كان ضروريا بشرطه وبحث الوقف معانى المشروطه العامه وفيه نظر لانه لو كان معنى الضروره المطلقة ما ذكره لزم ان لا يصدق الا فى ماده الضروره الازلية فلا يكون اعم منها لان وجود الموضوع اذا لم يكن ضروريا فى وقت وجوده لم يكن ثبوت المحمول له ضروريا فى ذلك الوقت وبهذا وقد نبه له بعض المشتغلين عندى بهذا الكتاب والحق ان الضروره المطلقة هى الضروره بشرط الوجود والذاتى للضروره بهذا المعنى هو الامكان بمعنى رفع الضروره بشرط الوجود واما الامكان الذاتى فانما ينافى الضروره الازلية فتدبر

قوله او ما دام وصفه اى حكم فيها بضروره النسبه ما دام الوصف العنوانى

قوله مشروطه عامه اما تسميتها بالمشروطه فلاشتراط الضروره فيها بالوصف واما تقييدها بالعامة فلكونها اعم من المشروطه الخاصة فى المركبات ثم المشروطه العامه تاره تؤخذ بمعنى ضروره النسبه بشرط الوصف العنوانى واخرى بمعنى ضرورتها فى جميع اوقات الوصف والفرق بينهما انه يجب فى الاول ان يكون للوصف مدخل فى الضروره بخلاف الثانى فان الحكم فيها باستناع الانفكاك فى وقته فيجوز ان يستند الى علة غيره الا ترى ان قولك كل كاتب متحرك الاصابع بالضروره ما دام كاتبا بالمعنى الاول صادق وبالمعنى الثانى كاذب لان حركة الاصابع ليست ضرورية للانسان فى وقت كتابته وهو وقت الظهر مثلا اذ الكتابة ليست ضرورية له فى شى من الاوقات فكذا حركة الاصابع فالمعنى الاول اعم من الضرورية من وجه لصدقهما فى ماده الضروره الذاتية والعنوان عين الذات كقولنا كل انسان حيوان بالضروره الذاتية وبالضروره ما دام انسانا وصدق الاولى بدون الثانية حيث يكون العنوان غير الذات والمادة ضروره ذاتية نحو كل كاتب





انسان بالضروره وصدق الثانية بدون الاولى فى ماده الضروره الوصفية دون الذاتية كمثال تحرك الاصابع والمعنى الثانى اعم منها مطلقا لانه اذا صدقت الضروره الذاتية ثبت فى جميع اوقات الوصف من غير عكس كما فى قولك كل منخسف مظلم ما دام منخسفا فان الاظلام ضرورى له فى وقت الانخساف وهو وقت الحيلولة على ما زعموا وليس ضروريا له فى سائر الاوقات وبين المعنيين عموم من وجه اما جهة العموم فلان الاعم المطلق من الاعم من وجه يكون اعم من ذلك الشى فى الجملة فيكون المعنى الثانى اعم فى الجملة من الاول واما جهة الخصوص فلصدق الاول بدون الثانى فى المثال المذكور فتدبر فتفهم

قوله او فى وقت معين اى حكم فيها بضروره النسبه فى وقت معين من اوقات وجود الموضوع

قوله موقتة مطلقة للتقييد الضروره فيها بالوقت المعين وعدم تقييدها بلا دوام او لا ضروره مثاله كل قمر منخسف وقت الحيلولة وهى اعم مطلقا من الضروره ومن وجه من المشروطه العامه بالمعنى الاول ومطلقا من المعنى الثانى لان جميع اوقات الوصف بعض اوقات الذات

قوله او غير معين اى الحكم فيها بضروره النسبه فى وقت ولم يعين ذلك الوقت فى التعبير

قوله منتشره مطلقة اما المنتشره فلعدم التعيين واما المطلقة فلعدم التقييد كما مر مثاله كل ذى رية متنفس وقتا ما بالضروره وهى اعم مطلقا من الوقتية وهو ظ ونسبتها الى الضرورية والمشروطه بالمعنيين نسبة الوقتية

قوله او بدوامها ما دام الذات اى ان حكم فيها بدوام النسبه ما دام ذات الموضوع موجودة

قوله فدائمة مطلقة وجه التسمية ظ كما مر وكما علمت ان لنا ضروره ازلية فكذلك لنا دوام ازلى وهو دوام النسبه ازلا وابدا مطلقا لا فى حال وجود الموضوع فقط كما مر فى مثال الضروره الازلية فهما اخص مطلقا من المطلق ايضا كما فى والازلى م



لكن الدوام الذاتى لا يفارق الاطلاق العام فى قضية محمولها الوجود بخلاف الضروره الذاتية كما مر والدائمة اعم مطلقا من الضروره لان امتناع انفكاك النسبة دوام ثبوتها من غير عكس لجواز ان يدوم النسبه مع امكان زوالها فيه ما مر فى تقسيم العرض المفارق الى الدايم والزايل فان الممكن لا يدوم الا لعلة تجب اما بذاتها او بواسطة انتهائها الى ما يجب بذاته ومع وجود العلة يجب وجود المعلول فالدوام لا ينفك عن الضروره بالمعنى الاعم اعنى امتناع الانفكاك سواء كان ناشيا عن ذات الموضوع او عن غيرها فان اطلقت الضروره بالمعنى الاخص اعنى امتناع الانفكاك الناشى عن ذات الموضوع صحت النسبه المذكورة وان اخذت اعم فلا الا ان تحقق هذه النسبه بحسب النظر الى مجرد مفهوم القضايا مع قطع النظر عن الاصول التى تحقق فى الفلسفة فان العقل فى بادى النظر يجوز انفكاك الدوام عن الضروره وليس من وظائف الفن بناء الكلام على الاصول الدقيقة التى يراد بها تحصيل العلوم التى بعده وقد اشار الى ذلك الشيخ فى بعض مواضع الشفاء وهى اعم من وجه من المشروطه بالمعنيين لتصادقهما جميعا فى كل انسان حيوان وصدق المشروطه بالمعنيين بدونهما فى كل منخسف مظلم وصدق الدائمة بدونهما فى ماده الدوام الخالى عن الضروره الذاتية والوصفية مطلقا وكذا عن الوقتية والمنتشره بناء على ما مر من العذر وعليك بطلب الامثلة

قوله او ما دام الوصف اى ان حكم فيها بدوام النسبه ما دام وصف الموضوع

قوله عرفية عامه اما العرفية فلان العرف يفهم هذا المعنى من السالبة عند عدم ذكر الجهة حتى لو قيل لا شى من النايم بمستيقظ فهم العرف منه سلب الاستيقاظ عن النايم ما دام نايما لا دائما ولا فى وقت فهو اخذ المعنى من السالبة ثم الحق بها الموجبة واما العامه فلكونها اعم من العرفية الخاصة كما سيجى



وهى اعم من الدائمة والضروره مطلقا لانه اذا ثبت الدوام فى جميع اوقات الذات ثبت فى جميع اوقات الوصف من غير عكس كما فى كل منخسف مظلم وكذا من المشروطة العامة بالمعنيين لان الضروره الوصفية تستلزم الدوام الوصفى من غير عكس كما فى مثال الكاتب وتحرك الاصابع ومن الوقتية والمنتشره من وجه لانهما تصادقان جميعا فى ماده الضروره الذاتية والعنوان عين الذات مثل كل انسان حيوان وتصدق بدونهما فى مثل كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا وتصدقان بدونها فى مثل كل قمر منخسف وقت الحيلولة او وقتا ما مع كذب كل قمر منخسف ما دام قمرا

قوله او بفعليتها اى ان حكم بثبوت النسبه بالفعل سواء كان فى احد الازمنة الثلثة كاحوال الجسمانيات او متعاليا عن الزمان كاحوال المجردات

قوله مطلقة عامة اما تسميتها بالمطلقة فلان هذا المعنى هو المتبادر عند اطلاق القضية مجرده عن الجهات واما تقييدها بالعموم فلانها اعم من الوجودية كما سياتى وهذه القضية اعم من جميع ما سبق كما لا يخفى وقال بعض الافاضل انها ليست اعم من المشروطة العامة لجواز ان يكون اتصاف ذات الموضوع بالوصف مستلزما للمحمول ولا يكون الاتصاف بالعنوان ولا بالمحمول واقعا فتصدق المشروطة بل الضروره الوصفية مع كذب المطلقة نحو كل كاتب دائما متحرك الاصابع دائما فان الكتابة الدائمة تستلزم التحرك الدائم لكنه غير واقع فيصدق الضروره بشرط الوصف بدون المطلقة فاقول فيه بحث لان ذلك انما يتم لو كان معنى المشروطة ثبوت المحمول على تقدير الاتصاف بالموضوع ولم يكن معنى الفعلية الثبوت على التقدير بل الثبوت فى نفس الامر واذ ح تصدق المشروطة بدون المطلقة اما اذا اعتبر الثبوت فى كلتيهما على التقدير او فى نفس الامر فلا نظر صدق المشروطة بدون المطلقة اذ يكون ان يكون المشروطة تستلزم المطلقة مطلقا فان كان الحكم فى المشروطة

بالثبوت على التقدير فتستلزم مطلقة كذلك وان الحكم فيها بالثبوت بحسب
نفس الامر فستلزم مطلقة مثلها فانك قد علمت ان القضية قد توجد حقيقية وقد
توخذ خارجية واذا اخذت خارجية كان الحكم فيها بثبوت المحمول على تقدير وجود
الموضوع ثم لو كان الحكم فيها بثبوت المحمول في نفس الامر لا على التقدير علم لا
توخذ المشروطة كذلك وتفصيل الكلام ان معنى المشروطة ثبوت المحمول للمو
ضوع ثبوتا ممتنع الانفكاك عن الوصف وليس معناه مجرد امتناع الانفكاك عن
بل هو كيفية النسبة واصل النسبة هو الثبوت ثم ان اعتبر هذا الثبوت بالفعل سواء
كان بحسب نفس الامر او على تقدير وجود الموضوع ظهر استلزامها المطلقة مثلها
قطعا ضرورة استلزام المقيد المطلق وان اعتبر بالامكان حتى يكون معناها ثبوت
المحمول للموضوع بالامكان ثبوتا ممتنع الانفكاك عن الوصف كانت اخص من الممكنة
ولم تستلزم المطلقة بناء على كون الممكنة اعم من المطلقة كما هو المشهور الا انهم
لم يعتبروا هذا المعنى بل اخذ والثبوت المعتبر فيها بالفعل فمن اخذ معنى المشروطة مجرد
استلزام العنوان للمحمول فقد فوت اصل معنى الحمل الذي هو اتحاد المحمول للموضوع
ومن اخذ في المشروطة ثبوت المحمول على التقدير وفي المطلقة الثبوت بحسب نفس الامر
فحكم بما لا يفيد الا تغيرا في القاعدة المشهورة المعهودة في نسب القضايا وكذا
من اخذ في المشروطة ثبوت المحمول بالامكان لا بالفعل على انه لا يرد على القوم في
حكمهم بكون المطلقة اعم من المشروطة شيء لانهم انما بينوا النسبة بين القضيتين على ما
ذكرنا فمن غير تفسيرهما الى ما اراده بين النسبة بين ما قصد منهما فلا نزاع له في المعنى
**قوله** او ان حكم فيهما بعدم ضرورة خلافهما اي ان حكم فيهما بعدم ضرورة خلاف
تلك النسبة ان كانت موجبة فبعدم ضرورة السلب او سالبة فبعدم ضرورة
الايجاب **قوله** فالممكنة العامة ان سميتها بالممكنة فلانها انما على الامكان واما العا



علمه بها بالقياس الى الممكنة الخاصة كما سياتي **قوله** فهذه بسايط يعني المعتبرة
الامكان باعتبار بسايط اخرى كما سياتي بل سياتي بسايط اخرى معتبرة في
بعض المركبات لم تعتبر وقد وضعت البسايط في شكل مفرس ووضعت النسبة
بين كل اثنين منهما في ملتقى الخطين الخارجين من كليهما تسهيلا للضبط على المبتدي
والله اعلم وقع الفراغ من تسويد هذه الاوراق يوم الاربعا شهر
ذو القعدة سنة ٩٢٦

| | الضرورية المشروطة | الوقتية | المنتشرة | الدائمة المطلقة | العرفية العامة | المطلقة العامة | الممكنة العامة |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| الضرورية المطلقة | اعم من وجه او اخص مطلقا | اخص مطلقا | اخص مطلقا | اخص مطلقا | اخص مطلقا | اخص مطلقا | اخص مطلقا |
| | المشروطة العامة | اعم من وجه او اخص مطلقا | اعم من وجه او اخص مطلقا | اعم من وجه | اخص مطلقا | اخص مطلقا | اخص مطلقا |
| | | الوقتية المطلقة | اخص مطلقا | اعم من وجه | اعم من وجه | اخص مطلقا | اخص مطلقا |
| | | | المنتشرة المطلقة | اعم من وجه | اعم من وجه | اخص مطلقا | اخص مطلقا |
| | | | | الدائمة المطلقة | اعم من وجه | اخص مطلقا | اخص مطلقا |
| | | | | | العرفية العامة | اخص مطلقا | اخص مطلقا |
| | | | | | | المطلقة العامة | اخص مطلقا |

تم تحرير



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين في التتميم صدر الكلام ذكر المنفضل المنعام الذي بسط موائد كرمه على بساط الامكان
وعم بحر نعمه جميع الاكوان بها انا لصلاحنا في المعاش والمعاد ونهانا عما يوجب فيهما الفساد فحمدا له حمدا له الجود
والنعم العامرة والصلوة والسلام على شمس فلك رسالته محمد صدر ديوان الجلالة وعلى آله واصحابه الذين حفظوا صحة
الدين وسوغوا جهدهم في حسم مواد فساد المعاندين ما تعاقب الصحة والمرض وطلع الجوهر والعرض اما بعد
فيقول فقير ربه الحقيق محمد بن اسعد الدواني الصديقي اني كنت اتحرى ان اخدم السدة السنية والحضرة السمية للمولى
الاولى والصدر الاعلى راس ارباب العمايم في عصره قدوة الاعاظم في دهره ملاذ الاكابر في الامم ناظم امور بني ادم جامع
اسباب المعالي محيي مآب الاعالي جليس الملوك والسلاطين انيس الاقبال والاساطين شمس فلك العلى مويد
دين المصطفى من عتبته مخط رحال الافاضل وسدته ملتقى المنى والنوايل مبيض سواد الفواد بغايب الحكم مسود بياض الطروس
بنوابغ الكلم المويد بالايدي الموسوية والانفاس العيسوية من اعار الشمس حدة ذكائه وفكره اعار القمر نورا
وضياء بالكمه يتبجح الالقاب والاوصاف وبدءه تتباهى الاعلا والاشراف الجدير بما قال فيه خاطري الوقاد
ولقد اجاد فيما اجاد اخي خصايل جلت عن مداركنا اني فضايل جازت حد احصاء من دون منطقه ماذا ابن ساعده
وسد حلقة ايش ابن سينا ولن اشبهه بالبحران له بدايعا فيه جزر بارجاء وكيف تشبه كفيه السحاب ما
عليه بالاف من الالاء صدر مجامع الاعالي بدر مطالع المعالي شمس الدين المتين سمي حبيب الله رب العالمين
لانا ان عرايس الاماني محصلة بزلال جوده وعرايس المعاني مزينة بحلية جوده تحفة تليق بتلك الحضرة الرفيعة وتلائم الساحة المنيعة
علمت بان متاع الدنيا قليل كما جاء في كريم التنزيل فاخترت نبذة من الحكم الوجدانية وحررتها تحريرا ومن
دقايق الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وخصصت منها آية النهي عن السرف لما لها من مزيد النفع من الشرف وقررت ما قال فيه
اهل التفسير وحررت مقاصدهم غاية التحرير واتبعته بدقايق علوم اخر على سبيل التنوير والعري انها حائطة عدد دهر
سديد والسلطنة على ذلك شهيد والمترقب من حضرة السلق بالقبول فانه غاية المسؤل وسحب ذيل الاغماض
على مواقع الاعتراض فانما اناكمن يهدي النحل الى بدخشان او ينقل النطرة الى عمان ها ادم شمات البال
بحال وان الزمان يرمي الافاضل الى زوايا الخمول ويبتلي في حجر رافته كل ابله مجهول ترى كل خليع الفدار
يسحب العمامة ويبصر كل عار عن المعاني تزيا بزي التقدم والامامة وما انسب بالحال قول من قال
جاي آنست كه خون موج زند در دل لعل زين تغابن كه خزف ميشكند بازارش
فلا زالت حضرة
المخدوم محط الافاضل ومرامهم على حسب افضالهم في المنازل فقد بلغ السيل الزبى وجاوز الحزام الطبيين ان يحصي الى الله
المشتكى واليه الرجعى قوله تعالى



يا بني ادم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين اقول
التوفيق فيها موافق للموقف الاول في سبب نزولها قال صاحب اللباب عن ابن عباس رضي الله عنهما كان ناس من
الاعراب يطوفون بالبيت عراة فانزل الله تعالى هذه الاية وقال ابن عيسى كانوا يقولون ان الثياب قد دنستها
المعاصي فيتجردوا منها وقال انه فعلوا تفاؤلا بالتعري عن الذنوب وقال الكلبي من الطعام في حجهم الا قوتا ولا ياكلون
اللحم والدسم كانوا يعظمون بذلك حجهم فانزل الله هذه الاية وفي تفسير القاضي مثل ما نقل عن الكلبي الا انه نسب
ذلك الى بني عامر وزاد والمسلمين هموا بتشبههم فانزل الله هذه الاية واقول ظاهر عبارة اللباب ان كلا
من الوجهين اللذين ذكرهما مستقل في سببية النزول ولا يخفى ما فيه اذ الاول انما يناسب الجزء الاول والثاني
ليس واحد منهما مستقلا في سببية النزول بل الظاهر ان سبب نزول الاية مجموع الوجهين وان كلا من المفسرين
ذكر بعضا من سبب النزول ويمكن ان يوجه بان كلا منهما يصلح للسببية بالاستقلال اما الاول فلانه نهاهم
نهيهم عن التكلف بترك اللبس والتقشف فيه تاب ذلك ان نهيهم عن التكلف في ترك المشتهيات و
اللذات من المطعومات ثم لما كان المقام مقام ان نزلوا في جانب الفعل فنهيهم عنه بقوله ولا تسرفوا
فيكون سبب نزول الاية بجميعها تركهم اللبس الا انه ذكر مع منعهم عنه ما يناسبه من المنع عن ترك الزينة في الاطعمة
والافراط يستلزم الامر بالاقتصاد المحمود واما الوجه الثاني اعني كلام الكلبي فقد ظهر حاله مما ذكرنا في الوجه
الاول الا انه لا يخلو عن تكلف لما في الجزء الاول من التخصيص بالمسجد والتقديم والتاخير
بيانا ودليلا وطوينا ذكرها اذ لا اشكال فيه المراد ببني ادم النوع الانساني تغليبا للبنين على البنات
ولان لفظ بني ادم صار بغلبة الاستعمال اسما لهذا النوع منه تنوير مسئلة فقهية هي انه لو وقف على بني فلان او
على اسلم من القبايل دخل فيه نساؤهم ومعنى خذوا زينتكم تلبسوا بها والمراد به لبس الثياب وستر
العورة على ما في تفسير اللباب فمعنى قوله خذوا اي باشروا وما تعني غشاوة ولا يخفى ما فيه من الخفاء وان
اللفظ ما قاله القاضي ومعنى قوله عند كل مسجد لكل صلوة وطواف كذا في تفسير القاضي قلت فحينئذ يكون
مصدرا او المراد به الطاعة المخصوصة حيث لا يشمل الطواف لان الطواف عند الشافعي صلوة الا انه جاز الكلام
فيها والتعبير عنها بالمسجد يجوز بتعبير عن الكل بالجزء لان جزء الجزء جزء والاظهر ان يقال انه يجوز بعد التغليب اذ
غلب اولا الصلوة على الطواف ثم عبر عنها بالسجود على طريق المجاز المرسل وستعلمه بيانه في النكات
البيانية ومعنى قوله كلوا واشربوا كلوا ما طاب لكم ولا تسرفوا في ترك اللذايذ المباحة ولا تسرفوا اي
لا تفرطوا بتحريم الحلال والتعدي الى الحرام او بالافراط في الطعام والشره اسم او بالافراط فيه بالكل الكل

الثاني صح

ما لم ينته به الى ... بعض الاخوان ...

ربما صح

عن بعض الاصحاب

ما اشتهى وفقد … في شرح التنبيه كفى بالمرء سرفا ان ياكل كل ما اشتهى و نقل في اللباب عن علي بن عيسى
ان السرف هو … حد الاستواء ولا يحسن تناوله لكلا جانبي الافراط والتفريط و المفصل ان السرف
هو التجاوز عن الاعتدال وهو يتحقق بالميل الى كل من الطرفين وهو في الجملة مذموم عن ابن عباس رضي الله
عنهما كل ما شئت والبس ما شئت ما اخطاتك خصلتان سرف ومخيلة وقوله انه لا يحب المسرفين معناه لا يرتضي
فعلهم كذا في القاضي واقول في تفسير وبه نكتة سرية هي انه لا يبغض عباده لذواتهم بل لاعمالهم القبيحة شرعا
فالعداوة انما ترجع بالحقيقة الى الاعمال دون الذوات فانها من حيث هي مخلوقة الله وصنعه وفعله وهي
من تلك الجهة شريف كريم عند الله تعالى وخصوصا اذا كان مسلما ومن ثم استنبط بعض المحققين من قوله تعالى
اني لعملكم من القالين انه لا يجوز ان يبغض احد لذاته لما مر بل العداوة ينبغي ان ترجع الى قبائح اعماله و ينابيعه
من المعارف قال بعض العرفاء ان نار جهنم لا ياكل الانسان بل انما ياكل منه ادناس الذنوب كما ان النار
الدنيوية لا ياكل الحديد بل خبثه ومن القصص ما في بعض الروايات ان نوحا كان نجارا وكان في رفقه جمع من
الغيب ان يا نوح اكسر تلك الاكواز فقال نوح يا رب … تعلم انه يكسر ذلك قلب النجار الذي صنعها
لانه يربط قلبه بها فقيل يا نوح فلم دعوت على الكافرين باستيصالهم اما علمت ان كل صانع يحب صنعته فخر
نوح مغشيا عليه هذا وتحته للعارف الذواق سر لا يسعه بطون الاوراق نقل بعض المفسرين عن المصابيح
ان التهديد بعدم المحبة نهاية في التحذير لانه اذا لم يحب لم يثب فلا بد ان يعاقب لان اجماع على انه لا مكلف
لا يثاب ولا يعاقب ثم قال ولقايل ان يمنع الاجماع لما ذهب بعضهم الى ان اصحاب الاعراف قوم
تساوت حسناتهم وسيئاتهم واقول يمكن الجواب بانهم اثيبوا بحسناتهم فاسقط ما اوجبه المعاصي
من العذاب ولو لم يثابوا لكانوا من اهل النار كيف ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة
شرا يره ان الله لا يظلم مثقال ذرة ولا يضيع اجر المحسنين انا لا نضيع اجر من احسن عملا نعم يتجه منع الشرطية
الاولى وعساك تطلع في طي الموقف الرابع على ما هو في المقام حقه من التحقيق والله ولي التحقيق ذخرا رفيق
٣
الموقف الثالث في النكات البيانية يا للنداء قريبا او بعيدا عند ابن الحاجب وللبعيد خاصة عند
الزمخشري واستدل عليه بما في اخرها من حرف الالف القابل للمد المناسب للبعد وبقياسها على
اخويها اي ايا وهيا قال وانما … البعد ما الله فتبعيد له عن ساحة كماله وتقدس ثم ان جعل ههنا
للتقريب فناظر الى قوله واذا سألك عبادي عني فاني قريب ونحن اقرب اليه من حبل الوريد ونظايره
وان جعل للبعيد فلما ذكر من تبعيدهم عن ساحة الالوهية ما للتراب ورب الارباب هذا وتنبيه الى



بني الى والله اعلم بالحقايق ان القرب من جانب الحق لا من جانب العبد ولا بعد … فالمراد من
القرب ليس هو القرب الصوري الذي هو من النسب المتكررة المتساوي فيها الطرفان بل القرب
المعنوي اللازم له الذي هو عبارة عن الاطلاع على الاحوال كما هو عدم غيبتها عن مشاهدته التامة
وهذا المعنى ثابت لله بالنسبة الى العبد وليس للعبد بالنسبة الى الله تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك
ويؤيده ان القرب حيثما ورد في القران والحديث نسب الى الله دون … فافهم …
والتلبية الملكية ويكون نداء البعيد ههنا واقعا موقعه واما قوله بني ادم فالنكتة في ايراده بالاضافة الى
نسبتهم الى … ادم يناسب ذلك الحكم كانه يقول يا اولاد ادم انتم محتاجون الى الماكل والمشارب
والملابس لانكم حيوانات من نسل ادم فالبسوا واطعموا انكم ملكا تستغنون عنها ويمكن ان يكون
لتعظيم المضاف لان ادم كان صفي الله وخليفته فالبسوا الملابس المزينة واطعموا المطاعم اللذيذة
فانا خلقنا لكم ولا تسرفوا فيها بحيث يخرج عن … الاعتدال فيضركم واما قوله خذوا فالامر للوجوب اذا كان
المراد بالزينة ساتر العورة فقط وللارشاد … اذا كان ما يزيد عليه ولك ان تقول المراد الاعم والامر
للوجوب لان وجوب الخاص يستلزم وجوب العام في ضمنه ويمكن ان يكون الامر بالمعنى الوجوب
والارشاد على طريقة عموم المجاز وح فيكون قوله زينتكم اعم من ساتر العورة وما فوقه وتعين الاول
بالوجوب والثاني بالندب علم خارج من الاية والمراد بالمسجد الصلوة والطواف كما مر والتعبير عنهما
به تجوز بعد التغليب كما مر وهذا وان لم يتعرض له اهل البيان صريحا لكن لا مانع منه لابتنائه على اصلين
ثابتين وقوله كلوا واشربوا امران اباحيان ويمكن ان يكونا ارشاديين نهيا عن التكلف بترك ما
سوى القوت في الحج وقوله ولا تسرفوا نهي تحريمي لان السرف حرام وقوله انه لا يحب المسرفين تنبيه
من قبيل قوله لا تخاطبني في الذين ظلموا انهم مغرقون حيث نزل غير المتردد مكان المتردد لما القى اليه
ما هو مظنة كانه لما سمع المخاطب النهي تردد في انه هل يحب مرتكب ذلك المنهي مع انه مرتكب له والنهي
ارشادي او لا يحب والنهي تحريمي فقيل انه لا يحب المسرفين فان قلت … ينبغي ان يناسب
جميع التضمنه فيها قلت بلى وههنا يناسب جميع ما تضمنه الاية من الحكم لان السرف كما عرفت هو الخروج
عن حد الاستواء وهو يتناول الافراط والتفريط فترك الاكل سرف كما ان الافراط فيه سرف
وترك اللبس سرف كما ان الافراط فيه سرف فقوله انه لا يحب المسرفين يصلح ختاما لكل من الاحكام
وما احسن موقعها عند الطبع السليم وسنبين لطايف اخرى في طي الكلام فالق السمع تجد ما عرفت

٣

التمام الموقف الرابع في اللطايف التي يستنبط منها والمسايل التي يشتمل هي عليها من الفقهية والطبية
وغيرهما وقبل الشروع في المقصود نمهد مقدمة فنقول ان الانسان من حيث هو حيوان يحتاج الى الاكل
والشرب ومن حيث هو انسان يحتاج الى اللبس اما الاول فلان بدنه مركب من الاخلاط الاربعة ولا تزال الحرارة الغريزية
تحلل المواد فلولا ورود بدل ما يتحلل منه لافضى الى فناء المواد التي تقوم بها الروح واما الثاني فلان مزاجه علیه صح
اعدل الامزجة النوعية واخلاطه الطف الاخلاط فلا بد له من شيء يقيه من الحر والبرد والرياح العاصفة وغيرها
اذ لا يفي بذلك بشرته كما في غيره من الحيوانات ولان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى المخالطة والمعاشرة
مع بني نوعه وهو يحتاج فيها بحسب حكم عقله الى لباس يستر بعض اعضائه ويورثه زينة لما … الطباع
… ان كشف العورة مذموم وفي الطباع السليمة ان كشف ما لا يبدو عند المهنة من غير مصلحة
مستكره فظهر ان الانسان يحتاج الى تلك الامور الثلاثة بحيث على ما ينبغي ويبلغ الى كماله وقد ارشده
الله تعالى في هذه الاية الكريمة الى جميعها فقوله خذوا زينتكم اشارة الى اللبس في جميع الاوقات لا سيما في الصلوة
والتعميم مستفاد من التعبير عنه بلفظ الزينة واذ الزينة يشمل ساتر العورة وما فوقه لان الزينة ضد الشين وهو
ذو مراتب فالمرتبة الاولى من الزينة ما يندفع به الشين البليغ الذي هو ستر العورة وهلم جرا كانه قيل البسوا کشف صح
زينتكم اللايق بكم ان ملازموه لا سيما في الصلوة والطواف الذين هما مناجاة مع الله تعالى وقد
يخرج منه انه ينبغي ان يأخذ الرجل للصلوة احسن هيئته ولذلك يكره الصلوة حاسر الراس كما ذكره
صاحب المهمات وقوله كلوا اشارة الى الماكل وحذف المفعول للتعميم قصدا الى شمول جميع المشتهيات
الطيبات منعا عن تكليف النفس التوقي عما تشتهي بالكلية لانه يضر بالبدن اضرارا عظيما ويهلكه
ويكسله فقد قال الاطباء ان الحمية في الصحة كالتخليط في المرض وقد كان النبي صلوات الله وسلامه
عليه واله ياكل ما يتفق له من الاطعمة اللذيذة وكان يحب بعضها منها المناسب لمزاجه المطهر وميلان طبيعته
الطاهرة اليها كالحلواء والعسل والدباء والبطيخ ولحم الذراع وغيرها وقد قال الاطباء ان المداومة
على الاغذية الردية ردي يسقط الشهوة ويكسل ومن اعتاد ان يستمر بها ينبغي ان لا يتغير بها
لانه تولد على طول الايام امراضا ردية فليغير بالتدريج بل لا ينبغي ان يتقيد بطعام واحد في الماكلات
وينبغي ان يتفنن فيها لان كل جديد لذة والطبيعة اذا لقيت الجديد توجهت اليه بنشاط وافر
وتهضمه هضما بالغا وتوصله الى الاعضاء واذا لقيت المالوف المكرر لم تقبل عليه كل الاقبال
فينبغي … من الصفات الاربع قوله واشربوا اشارة الى الشرب والماء وان كان



وان كان لا يغذو البدن لبساطته الا انه يحتاج اليه لبذرقة الغذاء وترقيقه وايصاله الى المجاري
الضيقة وانعاش الحرارة الغريزية وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يتحرى الماء يستعذبه وزعم بعض الصوفية ان شهوة
الماء كاذبة فانا جربناها فوجدناها كاذبة وليس الحال كما قال فان الحرارة الغريزية الانسانية لا تفنى ما
دامت على حقيقتها بترقيق ما يرد على البدن من الغذاء الا بمدد من الماء نعم ربما يكتسب بالاعتياد والارتياض
ملكة التوقي عنه لان الطبيعة ادام ترد توجه الحرارة الى المواد فتفنيها ولكن فيه مضار كثيرة لانه يضعف الدماغ الى اعليها
والعصب ويوجب الهرم لفرط تحليله الرطوبات الغريزية فان قلت قد قلت ان الاية نهي عن ترك الاطعمة
الشهية والملابس الرفيعة والاولياء والاعاظم لم يزالوا ممتحنين له مبالغين فيه داعين المريدين اليهما
فما ذا تقول قلت ليس ذلك كليا بل هو بحسب الاشخاص والاستعدادات حتى ما ترى الشيخ مصلحة
المريد فيه وح فلا اسراف بالنسبة اليه لما مصلحة فيه بل ربما يكون الاسراف بالنسبة اليه في الطرف الاخر
لان كون الحد سرفا قد يتلقى من بديهة العقل تارة ومن الشرع … وقد يحتاج فيه الى مرشد ينبه عليه وانه يراعي فيه الاحتياط
اولا يرى انه لا امر بترك الطعام بالمرة بل بالتدريج في تقليله كما ذكره في كتبهم وهو ليس ثم اذ لا يوجب الفساد
لانه ليس على وجه السرف الممنوع المؤثر كالسرف والحاصل ان الاية نهي عن السرف وكون الحد سرفا تارة يعلم
بالعقل بالبديهة او بالنظر وتارة يؤخذ من الشرع مثلا الاكل في غير الوقت سرف في الادخال
سرف والكل ما لا يناسب المزاج سرف والكل الحرام سرف لانه خروج وتجاوز عن حد
الاستواء الى التصرف في مال الغير وتناول المستقذرات او المضرات وكذا اعتبر جميع
الصور لتبيين ان الاية اشارة الى جل الاحكام الشرعية والطبية بل كلها ما ذكر الثعلبي ان الرشيد
كان له طبيب نصراني حاذق فقال لعلي بن الحسين الواقدي ليس في كتابكم من علم الطب شيء والعلم
علمان علم الاديان وعلم الابدان فقال له قد جمع الله الطب في نصف اية من كتابه وهو قوله كلوا واشربوا
ولا تسرفوا فقال النصراني ولا يروى عن نبيكم شيء من الطب فقال قد جمع نبينا الطب في كلمات وهي قوله المعدة جمع صح
بيت الداء والحمية راس كل دواء واعط كل بدن ما عودته فقال النصراني ما ترك كتابكم ولا نبيكم لجالينوس
طبا قلت وذلك لان الاية تتضمن الاشارة الى جميع قواعد حفظ الصحة وذلك لانه انما يكون بايراد الشبيه
والمناسب على التدريج وذلك بان يرد لكل مزاج … في فصل ما يليق … بحفظ الرطوبة الغريزية عن العفونة
وحراستها عن التحلل الزائد على المجرى الطبيعي وملاك الامر في ذلك هو تعديل الاسباب الضرورية المسماة
عند الاطباء بالستة الضرورية وهي الهواء المحيط بالبدن والماكول والمشروب والنوم واليقظة والحركة

والسكون والاستفراغ والاحتباس والاحداث النفسانية من الغضب والفرح والغم والخوف وغيرها وقد
اشارة في الاية الى رعاية الاعتدال في جميعها لان السرف كما عرفت هو التجاوز عن الاعتدال بالافراط
او بالتفريط فقد اشار تعالى بما هو ملاك الامر في حفظ الصحة فقوله كلوا اشارة الى المأكول والمشروب
وفي تاخير اشربوا وذكرا اشارة الى ان الشرب انما يحتاج اليه بعد الغذاء فان الحاجة اليه ليس لذاته بل
لبدرقة الغذاء ولذلك قد يستغنى عنه لعارض كغلبة الرطوبة الغريبة البالة كما في المشايخ والمستسقين وذوين
وانه لا ينبغي الشرب على الريق فانه يورث امراضا ردية مثل الاستسقاء ولا بين الغذاء فانه يهيج الغذاء
وقوله لا تسرفوا اشارة الى رعاية الاعتدال في جميع الاسباب الضرورية اي لا تسرفوا لا في برودة الهواء
ولا في سخونته ولا في رطوبته ولا في يبوسته ولا في الاكل ولا في الشرب ولا في تركهما ولا في النوم ولا في اليقظة ولا
في الحركة ولا في السكون ولا في الاستفراغ ولا في الاحتباس ولا في الاحداث النفسانية ولا في تركها فان
الخروج عن الاعتدال في كل من الجانبين في كل الصور يضر بالبدن مثلا الافراط في برودة الهواء يورث
النوازل والصرع والزكام وفي الرطوبة تورث العفونة والسدد والامتلاء وفي اليبوسة يورث
ضعف الدماغ المؤدي الى الزكام والنوازل والصرع والجنون وغلبة السوداء المؤدي الى الامراض الردية
والافراط في السخونة يورث الامراض الحارة والحميات الحادة وفرط التحليلات المؤدي الى سقوط
القوى الذي هو منشأ المفاسد في المزاج والافراط في النوم يرخي القوى النفسانية ويبلد ويكسل
ويحلل الارواح وذلك لان النوم يوجه الحرارة الغريزية الى باطن البدن فيبرد الظاهر ويسخن الباطن فاذا
افرط سخونة الباطن حللت المواد المحمودة والافراط في اليقظة يضعف الدماغ ويسيء الهضم ويحلل القوة
ويجوع بتحليل المادة ويخاف منه الجنون والافراط في الاكل يورث التخمة التي هي اصل كل داء كما في الحديث
ويضر بالدماغ والعصب والافراط في تركه يوجب سقوط القوى وتحليل المواد وربما افضى فرط التحليل
الى تحليل الاعضاء الاصلية المكونة من المني وهو الدق وبالجملة فبقاء البدن بدون الغذاء محال والافراط
في الحركات النفسانية قاتل وذلك لان الحركات النفسانية يلزمها حركة الروح اما الى خارج دفعة كما عند الغضب
او قليلا قليلا كما عند الفرح واللذة او الى داخل دفعة كما عند الفزع او قليلا قليلا كما عند الغم او الى
داخل وخارج دفعة كما عند الخجل لانه مركب من الفرح والفزع على ما قال الاطباء لان النفس تارة تنقبض
بواسطة ذلك الامر المنافر وتفزع منه واخرى تنبسط بواسطة استحقارها لذلك المنافر وتفرح ولذلك يختلف
اللون مع الخجل والحركات النفسانية يلزمها سخونة ما يحرك اليه الروح من الداخل او الخارج وبرودة ما يتحرك



بالاستقلال
ما يتحرك عنه منها فاذا افرطت اوجبت الموت للاختناق في الحركة الى التحليل البالغ في الحركة الى الخارج
والافراط في السكون النفسانية يبرد ويبلد ويوجب الامراض البلغمية من السدد والفالج والحميات
البلغمية واوجاع المفاصل والافراط في الاستفراغ يلزمه تحلل الروح والبرودة واليبوسة بالذات
وفي الاحتباس يوجب السدد والعفونة والامتلاء وسقوط الشهوة وثقل البدن وتحرير الكلام ان لكل
من الاشخاص مزاجا معتدلا لشخصيا صحيا فابقاؤه على حاله موجب لحفظ صحته والانحراف الى كيفية زائدة
او ناقصة موجب لمرضه فالاسراف في تلك الاسباب يختلف بحسب الاشخاص فرب ما يكون حدا واسرافا
بالنسبة الى شخص في طرف التفريط وما نظرا الى اخر في طرف الافراط واقتصادا بالنظر الى ثالث بل وبحسب
الفصول ايضا والاسنان فان لكل فصل وسن كيفية خاصة يتاثر البدن منها مثلا للصيف كيفية
الحرارة واليبوسة وللربيع الحرارة والرطوبة وللشتاء البرودة والرطوبة وللخريف البرودة واليبوسة
فمن الحرارة ما يكون افراطا في الصيف دون الشتاء والخريف والصبي يلزمه الحرارة والكهولة البرودة
واليبوسة والشيخوخة البرودة والرطوبة الغريبة البالة فمن حد من الكيفيات ما يكون افراطا في سن
من الاسنان لا يكون افراطا في اخر وههنا نكتة لطيفة نوردها للفرط لطفها هي ان الاطباء طبقوا
بين الاركان الاربعة والاخلاط الاربعة والاسنان الاربعة والفصول الاربعة وذلك لانهم نسبوا
الصفراء والشباب والصيف الى العنصر الناري في كيفية الحرارة واليبوسة والدم والصبي والربيع
الى العنصر الهوائي والبلغم والشيخوخة والشتاء الى العنصر المائي والسوداء والكهولة والخريف الى العنصر
الارضي فان قلت قد تقرر عندهم واشرت اليه ان حفظ يكون بالمناسب ودفع المرض بالمضاد ثم
ذكرت ان حدا قليلا من الحرارة بالنسبة الى الابدان الحارة والفصول الحارة اسراف فبينهما
العرض وبينهما تناف ظاهر فالجواب ان المناسب لكل مزاج هو ذلك المقدار الخاص من الكيفيات
فالزيادة على ذلك المقدار يوجب الخروج عن الاعتدال اذا علمت ما ذكرناه تحققت ان الاية
تشتمل على جميع مسائل حفظ الصحة فيكون مغنيا عن الطب جميعا لانه اذا روعي الصحة
لم يحتج الى الجزء الاخر اعني دفع المرض كما قاله علي بن الحسين الواقد جمع الله الطب في نصف اية
او يمكن ان في الاية اشارة الى الجزء الاخر ايضا وذلك لان المرض كما علمت انما يكون
من انحراف المزاج عن الاعتدال [illegible] الكيفيات فدفع المرض انما يكون برده الى الحال الاعتدالي

والامراض السوداوية والبلغمية بالعرض والافراط صح

والرطوبة الغريزية للشباب الحرارة واليبوسة

الصحة صح

لهذا صح

وتفصيله ان الشخص ما دام فيه الكيفيات على ما ينبغي له في هذا الزمان في هذا الحال فهو صحيح المزاج
فاذا زاد او نقص احدى الكيفيات حدث المرض فالمرض انما يحدث باسراف في كيفية من الكيفيات
اما ساذجا اي لا يكون قائما بمادة زائدة على ما ينبغي للبدن كما في الحميات الحادثة من ملاقاة مسخن
بالفعل كالحركة العنيفة وبالقوة المسماة بحمى اليوم او يكون ماديا يعني قائما بمادة زائدة كالحميات
الصفراوية والسوداوية والبلغمية والدموية الى غيرها وعلاج المرض بدفع تلك الكيفية اما بنفسها
واما بدفع المادة التي هي حاملها فالمعالجة انما هو بترك الافراط والتفريط وتوخي الاقتصاد و
الاعتدال فقد صح ان الاية تتضمن جميع مسائل الطب في حفظ الصحة ودفع المرض من قوله
الاية كما انه اشارة الى الطب الجسماني كذلك اشارة الى الطب الروحاني اعني الحكمة العلمية
وذلك لانه اشارة الى رعاية الاعتدال في جميع الاحوال وهي وسيلة الى الفوز بالسعادة
القصوى التي هي غاية الغايات وذلك لان الاطراف كلها مذمومة والاوساط كلها
محمودة وجميع الاخلاق المحمودة والملكات الفاضلة يرجع الى توسط بين طرفي افراط وتفريط
كالسخاوة فانه اقتصاد بين تبذير وتقتير والشجاعة فانه اقتصاد بين تهور وجبن والفطنة فانه
على ما ذكره المحققون توسط بين الاشتغال على سبيل البطوء والجمود اعني عدم الاشتغال
وكذا اعتبر جميع الصفات المحمودة بل الايمان الذي هو اصل العبادات ورأس جميع الفضائل
توسط بين التشبيه والتعطيل بحيث لا يسمى تعطيل مصونا عن الطرفين وقد تكرر الامر في الوحي
الالهي بالعدالة والنهي عن طرفيها كما في الاية الاتية قل امر ربي بالقسط فظهر المناسبة التامة
بين تلك الاية وسابقتها وكثيرا ما وصف بالعدالة ذاته المقدسة حيث قال قائما بالقسط
ونظائره قال بعض المحققين الصراط المستقيم الذي يبسط على متن جهنم يوم القيامة له
مثال في العالم وهو الصراط المستقيم المذكور في قوله اهدنا الصراط المستقيم وهو الاقتصاد
والتوسط بين الاضداد كما ان الصراط المستقيم موصوف بالدقة البالغة كذلك هذا
الصراط المستقيم موصوف بانه لا عرض له اصلا لا دائي انحراف يدخل في احد الطرفين
وهناك يعظم الخطر ويصعب الامر ويعترف الكل بالعجز والقصور ويتم متجلدو السالكين بالفتور
ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم شيبتني سورة هود لما ان فيها قوله فاستقم كما امرت اللهم اهدنا

لهذا صح

الاعرض



الصراط المستقيم وتجاوز عن دركات الجحيم ووفقنا لما تحب وترضى وجنبنا عن اتباع
الهوى واجعلنا من الواصلين الى ساحة المعارف دون التائهين في تيه المخاوف
ومن الماشين للعين بعين العيان دون السامعين للاثر بصماخ البيان
بحرمة اشرف الواصلين واكمل الكاملين خاتم
عليه دائم الصلوة والسلام ما صاحب
الى نيل المرام
تم تم

بسم الله الرحمن الرحيم ومنه الاعانة في التتمم

الحمد لله الذي من علينا بالدين القويم وسلك بنا الصراط المستقيم واشهد ان
لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة تنجينا عن الشرك الجلي الذميم والخفي
اللئيم واشهد ان محمدا عبده ورسوله المبعوث بالخلق العظيم وبالمنوت
بالكتاب الكريم للدعوة الى جنات النعيم والتنجية عن دركات الجحيم صلى الله
عليه وسلم افضل صلوة واكمل تسليم وعلى آله وصحبه المخصوصين بالفيض العميم
واللطف الجسيم واقول اللهم اني اعوذ بك ان اشرك بك وانا
اعلم واستغفرك بما لا اعلم انك انت العليم الحكيم وبعد فهذه نكات
ومسايل متعلقة بالسورة التي تعدل ربع القرآن بعضها مما اشرحه من التفاسير
التي متداوله بين الاعيان وبعضها مما استنتجه بفكري ولم يكن
شايعا الى الآن علقتها في بعض جزاير جرون حماها الله وسائر بلاد المسلمين
من آفات القرون في شهور سنة خمس وستمائة وقد تغربت عن الاوطان وترامى بي البلدان وتلاعب بي الحدثان والله المستعان وعليه
التكلان وها انا افيض في المقصود مستفيضا من ولي الافضال والجود
واقدم على شرح السورة مسايل الاولى قيل في بعض التفاسير ان من اسامي
هذه السورة سورة الاخلاص وان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
سماها بهذا الاسم وندب الى قرائتها مع قراءة سورة الاخلاص المشهورة
اعني قل هو الله احد في ركعتي الفجر اللتين هما افضل السنن الرواتب

مطلب محرر الرسالة تاريخ المؤلف



قال ابن كثير في تفسيره هذه السورة سورة البراءة في العمل الذي يعمله
المشركون وهي آمرة بالاخلاص وفي بعض التفاسير ان هذه السورة
وقل هو الله احد تسميان المقشقشتين لانهما تبريان من النفاق من تقشقش
المريض من علته اذا افاق الثانية ورد في الحديث ان من قرأ سورة
قل يا ايها الكافرون فكانما قرأ ربع القرآن قال الامام في تفسيره ان القرآن
مشتمل على الامر بالمأمورات والنهي عن المحرمات وكل منهما اما ان يتعلق
بالقلب او بالجوارح فيكون اربعة اقسام فهذه السورة لما اشتملت
على النهي عن المحرمات المتعلقة بالقلب فيكون كربع القرآن واقول لا يخفى
ان التوحيد اما ولا فلان العبادة اعم من القلبية والقالبية كالامر والنهي
عن المنهيات بل هو مشتمل على مقاصد اخرى كاحوال المبدأ والمعاد وغيرهما ولعل الاقرب ان يقال مقاصد القرآن التوحيد والاحكام الشرعية
واحوال المعاد والتوحيد عبارة عن تخصيص الله تعالى بالعبادة فان دعوة
النبي صلى الله عليه وآله وسلم بل جميع الانبياء عليهم السلام اولا وبالذات
الى توحيد المعبود كما قال صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى
يقولوا لا اله الا الله ومعناه لا معبود الا الله والتخصيص انما يحصل بنفي عبادة غيره
وعبادته تعالى اذ التخصيص له جزءان النفي عن الغير والاثبات للمخصص
فصارت المقاصد بهذا الاعتبار ربع القرآن وح يكون هذه السورة مع
سورة الاخلاص بمنزلة كلمة التوحيد حيث نفى فيها استحقاق الآلهة الباطلة
اولا واثبت استحقاقه تعالى ثانيا فان قوله تعالى قل هو الله احد الخ يدل على
استحقاقه تعالى للعبادة فان من هو احدي الذات صمدي الصفات منزه
عن الكفو والشريك هو الواجب لذاته وهو سيد بالكل فيكون مستحقا

بالأمور اسم



للعبادة لا محالة فان قلت كما انها مشتملة على النهي عن عبادة الغير فهي
مشتملة على عبادته تعالى لقوله تعالى ولا انتم عابدون ما اعبد فيكون مشتملة
على نصف مقاصد القرآن بناء على ما ذكرتم قلت ليس فيها دلالة على الامر
بالعبادة كما لا يخفى كما انه ليس فيها الامر بعبادة غيره في قوله ما تعبدون
والحاصل ان هذه السورة مشتملة على البراءة عن الشرك بانه ليس
فيها تصريح بالامر بعبادة الله فباعتبار معناها الصريح يكون ربع القرآن كما ذكرنا
ومن البين ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسائر الانبياء كانوا مبعوثين
لدفع الشرك في العبادة وتخصيص الله تعالى بها كما سبق وذلك انما يحصل
بنفي عبادة ما سواه وعبادته وهذه السورة مشتملة على الجزء الاول من الحصر
فناسب ان يطلق عليه ربع القرآن ثم نقول هذه السورة بمنزلة التخلية من
حيث ان فيها براءة من الشرك وسورة الاخلاص المشهورة بمنزلة التحلية اذ
فيها وصفه تعالى بالصفات الكمالية المستدعية لاستحقاق العبادة الثالثة
اختلف العلماء في ان قوله تعالى لكم دينكم ولي دين منسوخ بآية السيف اولا
فذهب الاكثرون الى انه ليس منسوخا بل ذهب بعضهم الى انه ليس في القرآن منسوخ
اصلا وهذا الاخير منسوب الى ابي مسلم الاصفهاني من الاصوليين وطايفة من
الصوفية وذهب بعضهم الى انه منسوخ بآية السيف ونحن نقدم اولا
معنى النسخ ثم نرجع الى المبحث فنقول النسخ في اللغة الابطال والازالة يقال
نسخت الريح آثار الاقدام اي ازالتها وابطلتها وفي الاصطلاح كما عرفه
متقدمو الاصوليين رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر وقد توهم بعض من لا يعتد به
ان معناه ابطال الحكم الشرعي ونقضه وان من لا يعرف النسخ بذلك فهو



منكر للنسخ والتحقيق ان النسخ بيان انتهاء الحكم بل رفع احتمال تأبد الحكم فان السيد
اذا قال لعبده قم ثم بعد ساعة قال اقعد فليس فيه الا تخصيص وجوب القيام عليه
بالوقت السابق على الامر الثاني وليس في الامر الثاني نقض للامر الاول
ونفي له اذ الامر الاول لم يكن مقيدا بالدوام حتى ينافيه الامر الثاني بل الوجوب
المستفاد منه في قوة القضية المطلقة ولا تنافي بين المطلقتين قال انه رفع الحكم
الشرعي ان اراد هذا المعنى او ما يؤول اليه فمقصوده صحيح لكن الاولى التعبير عنه
بما ذكرنا لئلا يوهم المعاني الفاسدة والعبارة الاولى توهم النقض في احكامه
تعالى وهو يستلزم النقص تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهذا التوهم
هو الذي اوقع اليهود في نفي النسخ مطلقا زاعمين انه يوجب البداءة
وما يلزم منها من النقص اليه تعالى واعجب من ذلك ما يتوهم بعض العوام من
الدهماء ان تحقق النسخ على هذا الوجه الذي ذكرنا آنفا انكار للنسخ
مع انه من البين الذي لا يكاد يخفى على من له ادنى بصيرة انه تحقيق حقيقة النسخ
وان غير ذلك مما قيل او يقال في هذا المقام عري عن التحقيق لا يرتضيه
الا بليد او زنديق وهذا هو الطريق الذي سلكه ابو الشيطان من
انكر النسخ من اليهود وغيرهم وسول لبعض المتبعين له ان التخصيص راجح
عليه وانه ارجح الاحتمالات ولا يصار اليه الا بعد انتفاء الاحتمالات
الأخر من التخصيص والتأويلات البعيدة عن الاذهان السديدة على
ما سيجيء تفصيله وتحري ان من تفكر ادنى تفكر بمساعدة ادنى صفاء
فطرة لم يجد فرقا من الحوادث الحكمية الوضعية الدينية والحوادث
بامره المتعلق به اذا شاء ثم اعدمه بامره ايضا اذا شاء كما قال تعالى

قف

انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وقال تعالى ان يشاء
يذهبكم ويأت بخلق جديد وما ذلك على الله بعزيز وقال تعالى يمحو الله
ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب فعلى هذا بين الامر الاول المقتضي لوجود
بعض الحوادث في وقت وبين الامر الثاني المقتضي لعدمه في وقت
آخر تناف او تناقض لا اظن ان ذا مسكة يتوهم ذلك كذلك ههنا ليس
من تحليل الشيء في زمان وتحريمه في زمان ثان اي مكنين في علم الله تع وان
كان مجهولا لنا كذلك مدة بقاء كل حكم وزمان تغيره كان معينا في
علم الله تعالى وان كان مجهولا لاهل الاديان السابقة الى ان تم بناء
قصر النبوة بلبنة وجود خاتم النبيين وسيد المرسلين عليه افضل صلوات
المصلين فاغلق بعده باب النسخ وقد كان في كتب الملل السالفة تصر
يحات وتلويحات بنسخ اديانهم وانه سيبعث خاتم النبيين كما نقل انه جاء في
التورية انه سيبعث ماذ ماذ بالذال المعجم وحساب الجمل معتبر عند اليهود ويسمونه
حمط يا ويعولون عليه في المطالب وحساب الجمل عندهم موافق لما هو المشهور
في هذا الزمان الا في بعض المواضع مثل الذال المعجم فانه مثل المهملة عندهم
اربعة وان كان في المشهور عندنا سبعمائة فاذا حسب هذان اللفظان
بهذا الحساب المعتبر عندهم على الوجه المقرر عندهم حصل اسم محمد صلى الله عليه
عليه وسلم فان الميمين موجودان بعينهما والباء والالفان مجموعها هي الدال
والذالان المعجمتان مجموعا على اصطلاحهم في الحساب هو الحاء وسيجيء ما هو اوضح
من ذلك ومن العجب العجاب ان اليهود في انكارهم النسخ يستندون
الى انه يوجب البداء واللوازم اليه تعالى مع انه نقل بعض العلماء الاثبات
عن توراتهم انه عبر في مواضع منها عن نسخ بعض الاحكام التي كانت



في زمن موسى ومن قبله بلفظ الندم ومعلوم ان اطلاق هذا اللفظ
في حقه تعالى باعتبار الاثر كاطلاق نظيره من الالفاظ الدالة على المعاني
التي لا يجوز عليه تع كالغضب والتعجب والضحك على ما قيل في المشهور اعراضا را
ـا بكير اعراض رايمان وقد بين الاصوليون جواز النسخ بوجوه منها ان
الاحكام الشرعية اما ان يكون متعلقة بمصالح العباد واللطف بهم كما هو
مذهب المعتزلة القائلين بوجوب اللطف على الله تعالى او لا يكون كذلك
بل هي مستندة الى محض ارادة الله تعالى واختياره من غير داع وباعث
كما هو مذهب اهل الحق والنسخ على التقديرين جائز اما على الاول فلانه
يجوز ان تختلف مصالح الاوقات فتختلف الاحكام بحسبها كما ان الطبيب
يعالج المريض كل يوم بعلاج خاص تقتضيه مصلحة الوقت وربما يخالف
العلاج السابق واما على الثاني فظاهر لان الله تعالى هو الحاكم المطلق
الفعال لما يريد يجوز له ان يرفع حكما ويضع غيره لا لغرض ولا باعث
لا سيما اذا كان متضمنا لحكمة ومصلحة كساير افعاله المنزهة عن البواعث
والاغراض المشتملة على الحكم والمصالح الجمة ويسمى غايات بل على قاعدة اهل
الحق يجوز ذلك وان لم يكن متضمنا للمصلحة فان قلت ما ذكرته من
الحكمة في بيان النسخ انما يجري في حكم تلقاه المكلفون وعملوا به مدة فاذا
يمكن ان يقال ان تغير الحكم بحسب تغير المصالح ولا يجري في حكم لم يعمل به قط
حتى نسخ كما روي في حديث الاسرا [illegible] الصلوة المكتوبة فرضت
اولا خمسين ثم نسخ وفرض الخمس كما هو مشهور في كتب الحديث فهذا
وامثاله لا يمكن ان يقال فيه ان تغير الحكم فيها بحسب تغير مصالح الاوقات

ولا يصح التشبث بالحوادث فان ذلك الحكم لم يترتب عليه فائدة قلت
اما على قاعدة اهل الحق فلا اشكال كما اشرنا اليه آنفا واما على قاعدة الاعتزال
فان فيها فوائد وحكما مثل ان يظهر غاية امتنانه تع في شان هذه الامة الجليلة
في الصورة المذكورة فيزيد وافي الشكر على نعم التخفيف عنهم وعدم ابتلا
ئهم بالتكليف الشاق والآصار البالغة التي كانت معهودة في الامم
السابقة مع توفر ثوابهم كما روي في ذلك الحديث هي خمس وهي خمسون
الى غير ذلك من الحكم والمصالح فلا ريب انه على قاعدة اهل الحق مع عدم تضمنه
للفوائد والمصالح متضمن لمصالح وفوائد غير محصورة اذا تمهد ذلك فنقول
اختلف المسلمون في جواز نسخ بعض آيات القرآن بعد اتفاقهم قاطبة
على انه لا يجوز نسخ جميع القرآن فذهب بعض الاصوليين كابي مسلم الاصفهاني
وجماعة من الصوفية الى انه ليس في شيء من آيات القرآن منسوخ اصلا وذهب
آخرون الى ان النسخ واقع في بعض آيات القرآن وجعلوا المنسوخ منها ثلاثة
اقسام الاول ما نسخ تلاوته وحكمه كما روت عائشة انه كان فيما انزل عشر رضعات
يحرمن فنسخن بخمس والثاني ما نسخ تلاوته وبقي حكمه كما روي انه كان في القرآن
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عليم حكيم والثالث
ما نسخ حكمه وبقي تلاوته وجعلوا قوله تع لكم دينكم ولي دين من امثال هذا القسم
ومن المجوزين لنسخ بعض الآيات من انكر ان هذه الآية منسوخ وحملها
على المعاني التي لا ينافي آية القتال كما سيجيء ورأيت في بعض التفاسير ان
قوله تع وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين من هذا القبيل وانه نسخ
بالسنة المتواترة في وجوب الغسل بالرجلين ومنها مذهب آخر نقله بعض
المصنفين عن المعتزلة وهو ان قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت



بخير منها او مثلها يدل على نسخ آية غير معينة بل مبهمة على سبيل الاجمال وذكروا للعلل
فوائد ونكتا في ذلك الابهام منها انه باعث على التدبر والتفكر على ما قيل
في حكمة المتشابهات ومنها انه اذا لم يتعين المنسوخ لا يهون وقع شيء من الآية
واقول هذا القول سخيف جدا ومفسدة ظاهرة اذ فيه ايقاع التهمة في آيات
الكتاب المبين الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وبذلك
يهون وقعها اذ يحتمل في كل منها النسخ وهذا القول يؤدي الى هذه المفسدة العظيمة
مع ان هذه الآية التي يزعم انها لا يكون من الاعتقاديات اذ لا مجال للنسخ فيها
ولا من القصص والاخبار لذلك ايضا بل يكون من الاحكام ولحاجة
الى بيان الاحكام ما يتبين حد انكشف بعد ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
لم يتبين منسوخ هذا الحكم وتركه شيء وترك الامة بعد حائري من غير هدى
مع ان الله تعالى يوم اعلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقوله اليوم اكملت لكم
دينكم وليت شعري ما الباعث على القول بان بعض آيات القرآن منسوخ
من غير تعيين ولا دليل على ذلك فان الآية المذكورة لا دليل فيها على
ذلك ولم يات احد بدليل آخر عليه ولذلك لم يذكر هذا القول
جمهور علماء الاصول هذا وقد اتفق الاصوليون على انه لا يجوز الحكم بنسخ آية
الا بعد ان لا يوجد لها محمل آخر كالتخصيص ونحوه مما فيه مندرجة عن النسخ
مع ان منهم من صرح بان النسخ تخصيص الحكم ببعض الاوقات واذا كان
كذلك فلم يكن التخصيص الافراد والتخصيص ببعض الاوقات حتى يكون
الاول مقدما على الثاني بل يكون الثاني ايضا من الاحتمالات كما قال ما لم
يذكر وان الناسخ للآية لا يكون الا آية اخرى او خبرا متواترا عن النبي
صلى الله عليه وسلم [illegible] اخبار الآحاد والقياس فلا يكون ناسخا وكذا

الاجماع اذا تمهد ذلك فنقول ان اصحاب المذهب الاول استدلوا بان
الله تعالى وصف القرآن في كتابه الكريم بقوله تعالى وانه لكتاب عزيز لا
ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ولو نسخ بعضه لتطرق
اليه البطلان ولا يجوز ان يصير شيء منه باطلا بمقتضى النص وايضا النسخ
مناف لبعضهم القرآن وعلو شانه فانه انما نزل ليكون ناسخا للكتب السابقة
لا لان يكون منسوخا في نفسه وايضا كل موضع يظن نسخه فان له محملا وتاويلا يغني
عن النسخ ولا ضرورة الى القول بالنسخ مع وجود ذلك المحمل والتاويل كما ذكره
الامام الشهير الكبير واقول قد عرفت ان النسخ ليس ابطالا للحكم بل هو اما بيان
انتهاء الحكم او رفع احتمال دوامه وغايته الامر على طريقة ان يكون تخصيصا بحسب الاوقات
كما سيجي فهذا الدليل ضعيف والنسخ بهذا المعنى في بعض الآيات ليس منافيا لعظم
القرآن ولا لكونه محكمة ناسخا للكتب المتقدمة واما ان القول بالتخصيص اولى
من القول بالنسخ وان النسخ ارذل الاحتمالات فلعله مبني على توهم ان النسخ
ابطال الحكم وهو ساقط جدا كما عرفت بل هو رفع لاحتمال بقاء الحكم والحكم لم يكن شاملا
لجميع الاوقات بل كان في قوة المهمل بحسب الوقت فان الحكم لم يكن مقيدا
بالدوام فهو مبين للحال ورفع للاحتمال فيكون من هذه الحيثية اولى من التخصيص
اذ التخصيص اخراج بعض الافراد واستثناء عن الحكم وهذا لا يوجب اخراجا
واستثناء اصلا بل هو بيان ثم اذا ورد حكم على التابيد او في اوقات معينة
ثم ورد حكم كلا انه في بعض الاوقات او في بعض تلك الاوقات كان ذلك
تخصيصا بحسب الاوقات بعد التعميم فيها وقلما يوجد في النسخ مثله وح يكون
هو بعينه من قبيل التخصيص ولا ترجيح لاحدهما على الآخر وعند هذا يظهر ان القول
بترجيح التخصيص والاحتمالات البعيدة على النسخ مبني على قصور الى النسخ





: ابطال الحكم وقد بان من ذلك البحث ان ما يتوهم من ان موسى عليه
السلام قال امروا بهذا السبت ما دامت السموات وقد نسخ بدين سيدنا
محمد صلى الله عليه وآله وسلم فيكون النسخ ابطالا للحكم ساقط جدا اما اولا فلانه
على فرض وقوعه يكون من قبيل التخصيص بحسب الاوقات كما مر وليس فيه
ما يدل على ان النسخ ابطال الحكم واما ثانيا فلما ذكره العلماء انه افتراء على موسى
عليه السلام وانه اختلقه ابن الراوندي ونقلوا نصوص التورية على خلافه
والبشارة ببعثة خاتم النبيين عليه افضل صلوات المصلين مجملا ومفصلا اما
مجملا فلانه نقل من نصوص التورية ان موسى عليه السلام قال لابد ان يقوم
نبي مثلي فاذا قام فاطيعوه واسمعوا كلامه ثم قال ان هذا النبي لا يكون من بني
اسرائيل وذلك يدل على انه محمد صلى الله عليه وآله وسلم لان هذا النبي اما على
او نبي آخر من انبياء بني اسرائيل او من غيرهم والاول باطل لانه ليس من بني
اسرائيل وعيسى عليه السلام من بني اسرائيل وكذا الثاني والثالث لانه
قد صرح بانه يكون مثله يكون من اولي العزم لا محالة وبعده لم يكن من اولي العزم
غير عيسى بالاتفاق على ان اليهود لا يقولون بنبوة عيسى عليه السلام فيلزمهم
ان يعترفوا بان هذا الموعود هو نبينا خاتم النبيين عليه افضل صلوات المصلين
واما المفصل فكما مر من بماد ماد الذي هو مطابق لاسم محمد بحساب الجمل على النحو
بينهم وقد جاء في الانجيل ان فارقليطا والنور الاعظم او الاطهر من جانب الجواب
فآمنوا به وقد قيل ان اسمه في الانجيل احمد على ما نطق به القرآن واما اصحاب المذهب
الثاني فاستدلوا على مذهبهم اما مجملا فبقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها
او مثلها واصحاب المذهب الاول يمنعون دلالة الآية على وقوع النسخ في آيات
القرآن فان معناها ان ما ننسخ نأت بخير منه او مثله فيجوز ان يكون المراد بالآيات

صح بانه

لتفاوت ح

المنسوخة الآيات التورية والانجيل وشرايعهما المنسوخة واما مفصلا فبان
عدة الوفاة كانت في صدر الاسلام حولا كاملا كما قال تعالى والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج ثم
نسخ ذلك وجعل عدة الوفاة اربعة اشهر وعشرا بقوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ونظايره مثل صوم
عاشوراء فانه كان فرضا في بدو الاسلام ثم نسخ وفرض صوم رمضان
فثبت النسخ في الاحكام القرآنية في الجملة اما ان هذه الآية بخصوصها منسوخة
فلان مودتها ترك المقاتلة معهم وقد نسخت بقوله تعالى فاقتلوا المشركين
حيث وجدتموهم وقوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واجيب عنه
بان آيات العدة ليس فيها نسخ اذ من الممكن ان تضع الحامل حملها بعد حول
فيكون عدتها حولا كاملا فلا يكون منسوخا لبقاء الحكم في بعض صور بل يكون
مخصصا واقول لا يخفى فساد هذا الجواب اذ كما يمكن ان تضع الحامل بعد حول
يمكن ان تضع بعده ازيد او انقص بل الغالب كون مدة الحمل انقص من الحول
فتعين الحول من بين ساير مدد الحمل مع ان الاغلب خلافه بكونه مدة العدة
غير ملايم بل العدة تنقضي بوضع الحمل في اي مدة كان كما قال تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن واما آية الرضاع فلم اطلع على جواب
ذكر عنها واما دليلهم على كون قوله تعالى لكم دينكم ولي دين منسوخا فقد اجيب
عنه بانه يجوز ان يكون المراد بالآية تهديدهم بان لكم كفركم وعقابكم به ولي
التوحيد والدرجات المترتبة عليه او لكم حسابكم ولي حسابي او لكم جزاؤكم
ولي جزائي على ان يكون الدين بمعنى الجزاء كقوله تعالى مالك يوم الدين
وقول الشاعر ولم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا وقولهم كما تدين





تدان ومع قيام هذه الاحتمالات يبطل الاستدلال وقيل على تقدير ان يكون المراد
منه ترك المقاتلة لا يلزم كونه منسوخا بناء على ان النهي عن القتال في بدو الحال كان
لقلة جنود الاسلام وكان المصلحة في ترك قتالهم الى ان قوي اهل الاسلام
وكثر جنودهم ثم امروا بالقتال وايضا النهي عن القتال انما هو في حق الكافرين
مطلقا والامر بالقتال انما هو في حق المشركين والكافرون اعم من المشركين اذ
كل مشرك كافر وليس كل كافر مشركا مثل اليهود والنصارى فيكون آية القتال
تخصيصا لهذه الآية ولا يكون ناسخا لها فان التخصيص خير من النسخ وهو اولى
من النسخ واقول فيه بحث اما اولا فلان كون المصلحة منوطا في الاول ترك
المقاتلة وفي ثاني الحال بالمقاتلة لا يخرج الحال من النسخ بل ذلك يكون مصلحة
النسخ والحكمة فيه اذ النسخ كما تقرر اما تخصيص بحسب الاوقات او رفع احتمال
دوام الحكم فاذا خصص الحكم المشار اليه بان يكون نسخا لا محالة وتفصيل المقام
ان النسخ اذا وقع على حكم مقيد بالدوام فهو تخصيص بحسب الاوقات وان
لم يكن ذلك الحكم مقيدا به فهو رفع احتمال بقاء الحكم وعلى التقديرين ليس
القول به ابعد من القول بالتخصيص اما على الاول فلانه تخصيص خاص ولا
فرق بين التخصيص بحسب الاوقات والتخصيص والآخر بالنسخ مجرد
اصطلاح لا يترتب عليه معنوي يقتضي كون احدهما اولى من الآخر واما على
الثاني فالامر اظهر فانه ح يكون مبينا للحكم السابق ورفعا لتوهم بقائه لا معارضا له
ولا منافيا له فيكون اولى مما يخصونه باسم التخصيص ويرجحونه على ما يخصونه باسم
النسخ ومن له ادنى بصيرة يفطن ان منشأ هذه الاقوال ومبالغتهم في ترجيح مثل هذه
التاويلات البعيدة والى سبق بعضها توهمهم ان النسخ عبارة عن ابطال الحكم
وقد علمت انه ليس كذلك كما مر مفصلا وقد ذكرها وما اعني الائمة الشافعية

الافراد وفي ذكر الاطلاق لمحص لي
بحسبه او بعد ما لي

ان الاصح انه اذا احدث المتوضي لا يقال بطل وضوءه بل يقال انتهى واذا كان
الحال كذلك فالحكم الصادر من الله تعالى اولى بان لا يضاف الى البطلان
ويحترز من اطلاق الباطل عليه بل يقال انتهى او انقضى نعم يمكن ان يقال ان
استمراره باطل او العمل به بعد النسخ باطل واما ثانيا فلان النبي صلى الله عليه وسلم
قال بعد نزول هذه السورة عن المشركين كهو وحينئذ فليس حكم الدين مخصوصا
بالمشركين هذا واما اصحاب المذهب الثالث فيقولون لما كان لهذه
الآية محامل صحيحة لا ينافي مضمون آية القتال فلا يجوز القول بنسخها بناء على ان النسخ
انما يصار اليه عند الضرورة ولا ضرورة ههنا والآن حان ان نشرع
في تفسير السورة بتوفيق الله تعالى فنقول ذكر المفسرون ان رهطا من قريش
قالوا يا محمد هلم فاتبع ديننا ونتبع دينك تعبد آلهتنا سنة ونعبد الهك
سنة فقال معاذ الله ان اشرك بالله غيره فقالوا فاستلم بعض آلهتنا نصدقك
ونعبد الهك فنزلت هذه السورة فغدا الى المسجد الحرام وفيه الملأ من قريش
فقام على رؤسهم فقرأها عليهم فايسوا والمعنى لا اعبد في المستقبل ما تعبدون في الحال
او في الاستقبال ايضا بناء على ما ذكره صاحب الكشاف وغيره ان
الخطاب لكفرة مخصوصة علم الله منهم انهم لا يؤمنون ولا انتم عابدون
في المستقبل ما اطلب منكم من عبادة الهي ولا انا عابد ما عبدتم اي لم تكن
قط عابدا اصناما سلف اعبدتم منه اي لم تعهد مني عبادة صنم قبل فكيف
يرجى مني زمن الاسلام ولا انتم عابدون ما اعبد اي ما عبدتم في وقت ما انا
عابد له هكذا فسره صاحب الكشاف قال ولم يقل ما عبدت كما قيل ما عبدتم
لانهم كانوا يعبدون الاصنام قبل البعث وهو لم يكن يعبد الله تعالى اصلا
واقول فيه نظر لان الاصوليين اختلفوا في ان النبي صلى الله عليه وآله





وسلم هل كان متعبدا بشرع من قبله اولا فقيل انه كان متعبدا بشريعة واختلف
القائلون بذلك في تعيين تلك الشريعة فقيل شريعة موسى وقيل شريعة
عيسى وقيل شريعة ابراهيم وقيل شريعة وقيل لم يكن متعبدا والمختار انه كان
متعبدا قبل البعثة لما ثبت انه كان متعبدا في غار حراء والتعبد لا يكون الا بشرع
لان الحاكم هو الشرع عند اهل الحق وعلى مذهب المعتزلة القائلين بحكم
العقل الامر اظهر اذ العبادة لا يتوقف على هذا التقدير على شريعة والحاصل
انه لما ثبت انه كان يتحنث اي يتعبد الليالي ذوات العدد فلا جرم
يكون هذه العبادة عبادة الله تعالى لا غير اذ الانبياء معصومون عن الكفر
قبل البعثة بالاتفاق ثم في حمل قوله لا انا عابد ما عبدتم على الماضي نظر من حيث
العربية كان اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضي لا يعمل الا في لغة ضعيفة وقد
عمل ههنا في قوله تعالى ما عبدتم فانه اما مفعول به او مفعول مطلق اذ لو كان ما
موصولة او موصوفة كان مفعولا به وان كانت مصدرية كان مفعولا مطلقا
وقد نقل ابن كثير في تفسيره عن البخاري وغيره ان المراد لا اعبد ما تعبدون
ولا انتم عابدون ما اعبد في الماضي ولا انا عابد ما عبدتم ولا انتم عابدون
ما اعبد في المستقبل وقد علم ان اعمال اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضي
لغة ضعيفة ولا يخفى انه على تفسير صاحب الكشاف وعلى هذا التفسير ايضا
لا تكرار في الآية ولعلهم انما ارتكبوا ما ارتكبوا لدفع التكرار وقيل ان
فيها تكرار لمزيد التقرير كما في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فان
مضمون قوله تعالى لا اعبد ما تعبدون وقوله ولا انا عابد ما عبدتم
واحد وكذا قوله ولا انتم عابدون ما اعبد في الموضعين والتكرار لمزيد التقرير
يلائم المقام حيث ان الغرض تأييسهم والتبري عنهم وقيل لا تكرار لان ما في

احدى القرينتين مصدرية وفي الاخرى موصولة او موصوفة والمعنى على تقدير
كونها مصدرية لا اعبد مثل عبادتكم فان عبادتي خالصة لله تعالى وعبادتكم
شرك وعبادتي طاعة وعبادتكم معصية واقول تفصيل المقام ان قوله تعالى لا
اعبد ما تعبدون وقوله ولا انا عابد ما عبدتم اما كلاهما محمولان على الحال او
كلاهما على الاستقبال او احدهما للحال والآخر للاستقبال وعلى التقادير
فلفظ ما اما مصدرية في الموضعين واما موصولة او موصوفة فيهما واما مصدرية
في احدهما وموصولة او موصوفة في الآخر فهذه احتمالات حاصلة من ضرب
الثلثة في الاثنين ولم يلتفت الى تعميم صورة الاختلاف الى الفرق بين
الاولى والاخرى ولا الى الفرق بين الموصولة والموصوفة لكثرة الاقسام
فان صور الاختلاف متساوية الاقدام في دفع التكرار ومؤدى الموصولة
والموصوفة متقارب فلا يتعلق غرض بالتفصيل وكذا الحال في قوله ولا
انتم عابدون ما اعبد في الموضعين ومعلوم انه لا تكرار في صور الاختلاف
سواء كان باعتبار الحال والاستقبال او باعتبار كون ما في احدهما موصولة
او موصوفة وفي الاخرى مصدرية وكون النفي في لا اعبد لنفي الحال لنكره صاحب
الكشاف وذكر ان لا التي في لا اعبد لنفي الحال تختص بنفي الاستقبال
لان اصله لان ولكن الامام جوزه ونقل ابن كثير في تفسيره الكبير ههنا ثلاثة
اقوال في تفسير الكبير ونقل عن بعض النحاة ان ابن مالك على جوازه وقال
ابو حيان في تفسيره ان قول الزمخشري ان لا لا تدخل الا على المضارع
في معنى الاستقبال الخ ان لا تدخل الا على مضارع في معنى الحال ليس
بصحيح بل ذلك غالب فيها لا متحتم وقد ذكر النحاة دخول لا على المضارع
ويراد به الحال ودخول ما على المضارع ويراد به الاستقبال وذلك



عن عدة ما يورد عليه منها ان المجموع يشعر بالتناهي وما لا يتناهى
لا مجموع له فاثبات الواجب بما يشعر بالتناهي يكون مصادرة
وذلك لما عرفت من ان المراد بالمجموع الآحاد بحيث لا يشذ
عنها شيء وقد لوحظت بامر اجمالي شامل لها ومنها انه ان اريد بالمجموع
كل واحد من آحاد السلسلة فعلته ممكن آخر متسلسلا الى غير النهاية وان
اريد المجموع من حيث هو مجموع فلا نسلم انه موجود لعدم تحقق الجزء الصوري
اعني الهيئة الاجتماعية وذلك لما مر من ان المراد المتعدد بلا ملاحظة
الهيئة الاجتماعية كما في الاعداد حيث قيل انها الوحدات من غير ان
يلاحظ فيها الهيئة وقد بين ان الكل بهذا المعنى موجود بجميع اجزائه وتلخيصه
ان الآحاد قد يلاحظ واحدا واحدا وقد يلاحظ بأسرها دفعة والاول
ان كان بملاحظات متعددة بحسب عدة الآحاد فهو العلم التفصيلي
بها وان كان بملاحظة واحدة بامر اجمالي شامل لواحد واحد على سبيل
البدل فهو معنى الكل الافرادي والثاني هو معنى الكل المجموعي ولا حاجة
في ذلك الى اعتبار الهيئة الاجتماعية فافهم ذلك ثم بقي عليه ايراد وهو
ان اريد بالعلة العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون نفسه قوله ضرورة وجوب
تقدم العلة على المعلول قلنا لم في العلة التامة اذ لو وجب تقدم العلة
التامة لزم في المركبات تقدمها على نفسها بمرتبتين لان مجموع الاجزاء المادية
والصورية جزء من العلة التامة فيكون متقدما عليها وهي على هذا التقدير متقدمة
على المعلول المركب الذي هو عين مجموع الاجزاء ايضا جميع الموجودات
من الواجب والممكن ممكن لاحتياجه الى الاجزاء وعلته التامة نفسه اذ ليست
جزءا منه فيه احتياجه الى بقية الاجزاء ولا خارجا عنه اذ لا خارج عنه

فنقض ان يكون تـ وايضا العلة التامة مجموع امور كل واحد منها متقدم
ولا يلزم منه تقدم المجموع فان جميع اجزاء الشئ غير متقدم عليه بل هو هو مع ان
كلا منها متقدم عليه وان اريد بالعلة الفاعل علم لا يجوز ان يكون جزءه قوله
لان علة الكل علة جزء فيكون علة لنفسه ولعلله قلنا انما يلزم لو كان علة
تامة للكل اذ ح لا يتوقف الكل على ما هو خارج عنه والمفروض كونه علة
فاعلية وهو لا ينافي الاحتياج الى الغير والجواب ان المراد الفاعل
لا مطلقا بل الفاعل المستقل في التاثير بمعنى انه لا يستند المعلول الا اليه
او الى ما صدر عنه والفاعل المستقل بهذا المعنى في المجموع الذي هو مجموع اجزاء
ممكن يجب ان يكون فاعلا في كل واحد والا لم يكن فاعلا مستقلا في المجموع
ضرورة استناد بعض الاجزاء الى غيره وغير معلولاته لا يقال نحن نمنع
كون وجوب الفاعل المستقل في المجموع فاعلا في كل جزء ونسنده بالمركب
من الواجب والممكن فان الفاعل المستقل فيه هو الواجب وهو
جزء لانا نقول ليس لكم المنع بعد قيام الدليل عليه في المركب من
الممكنات الصرفة بل لا بد من منع مقدمة من مقدمات دليله وتلك
المقدمات باسرها ظاهرة غير قابلة للمنع وليس لكم ان تقولوا انه منتقض
بالمركب من الواجب والممكن فان الدليل المذكور لا يجري فيه قيل
وبهذا يتبين بطلان ما قيل انه يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للمجموع
وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة وبطلانه لانه لو كان ما قبل المعلول الاخير
علة موجدة للسلسلة باسرها مستقلة بالتاثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه
قطعا واعترض على هذا الجواب بانه لو لزم ان يكون فاعل المجموع بالاستقلال
فاعلا لكل جزء كذلك للزم في مركب بين اجزائه ترتب

١٩

مثلا اما تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته المستقلة اذ لا بد من ان
فاعل المجموع بالاستقلال الا ان يكون موجودا عند وجود الجزء الاول اولا وعلى
الاول يلزم تخلف الجزء الثاني عن علته المستقلة وعلى الثاني يلزم تقدم الجزء
الاول على وجود علته وايضا لو فرضنا ثمة اشياء كل منها معلول لعلة اخرى
مستقلة يكون مجموع العلل الثلاثة علة مستقلة لمجموع المعلولات مع انه ليس
علة لشئ من تلك المعلولات الثلاثة ضرورة استناد كل منها الى علة واحدة
فقط من تلك العلل واجيب عن الاول بان التخلف عن الفاعل المستقل
بهذا المعنى غير ممتنع اذ لم يعتبر فيه استجماع جميع ما لا بد منه في التاثير والممتنع
هو التخلف عن الفاعل المستجمع على ان المراد بكون فاعل الكل بالاستقلال
فاعلا لكل جزء ان لا يكون فاعله خارجا عن فاعل الكل لا انه بعينه يكون فاعلا
لكل جزء وبهذا اندفع الايراد الثاني ايضا وهذا القدر يكفي غرضنا وهو ابطال
كون الجزء علة مستقلة لمجموع الممكنات لانه لو لم يكن علة ذلك الجزء خارجة عنه
فهو اما عينه فيلزم تقدم الشئ على نفسه او داخل فيه وينقل الكلام اليه الى ان ينتهي
الى ما يكون علة لنفسه او يتسلسل وح فكل جزء فرض علة في تلك السلسلة فعلته
اولى منه بان يكون علة لها لان تاثيره اكثر لكون ذلك الجزء واثره وهو
ليس اثر النفس فيلزم ترجيح المرجوح ويمكن التمسك بهذا في نفي علية الجزء ابتداء
بان يقال كل جزء فان علته اولى منه بالعلية لانه اكثر تاثيرا منه فيلزم ترجيح المرجوح
وقد اعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون علة المجموع بالمعنى المذكور لنفسه
بمعنى انه كاف في وجوده من غير حاجة الى امر خارج عنه فان الثاني علة
للاول والثالث للثاني وهلم جرا فكل واحد من الآحاد علة فيها ولما لم يكن
المجموع المأخوذ على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى علة خارجة عن علل الافراد

ولا امتناع في تعليل الشئ بنفسه على طريق توزيع الآحاد على الآحاد انما المحال
تعليل الشئ بنفسه بالمرة سواء كان بسيطا في نفسه او مركبا واجيب بان
المجموع بهذا الاعتبار غير الآحاد بالاسر ولا شك ان هذه الآحاد ممكنات
موجودة كما ان كلا منها ممكن موجود وكما ان الممكن الموجود الواحد يحتاج
الى علة موجدة كافية في ايجاده كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة الى
علة موجدة كافية في ايجادها وتلك العلة لا يمكن ان يكون عينها لان العلة
الموجدة للشئ سواء كان واحدا او متعددا يجب ان تتقدم عليه
في الوجود ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه والاشتباه انما وقع بين
تعليل كل واحد من السلسلة باخر منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها والاول الشائع
فيه الذي نحن بصدد ابطاله بالدليل والثاني حاجة على بطلانه فانه باطل
بديهة على اي وجه فرض اي سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد
بالآحاد بطريق الدور او بغيره هذا خلاصة ما ذكروه في كتبهم من
تتميمات وتفصيلات من قبلنا لا يخفى على الناظر وفيها وتحقيق
تعميد النظر في تلك المقدمات للفصل بين ما يتم منها بالنقض والا
برام فنقول اما ما قيل في الاس الاول من الايراد الاول ان اريد
بالعلة العلة التامة يجوز ان يكون نفسها مع عدم ذلك المنع في ساير
كتبهم والعدول الى دليل آخر وجزمهم بان العلة التامة يجوز ان يكون
عين المعلول كما ذكره غير واحد التقدم فمحل بحث بنظر ادق من ذلك
لان الممكن ما لا يجب له الوجود والعدم بالنظر الى ذاته فلو كان
علة تامة لنفسه كان واجبا اذ بالنظر الى ذات العلة التامة
يجب وجود المعلول لا يقال انما يلزم كونه واجبا لو لم يفتقر الى

٢٠

جزئها الذي هو غير الواجب لانا نقول الواجب الخارج من التقسيم
ما يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وهو صادق على ما يكون علة تامة
لنفسه فيلزم كونه واجبا مع انه محتاج الى الغير لا يقال كما تقسيم
الوجود اما ان يحتاج الى غيره في وجوده فهو ممكن او لا فهو الواجب
فلا يلزم لانا نقول يكفينا دخوله في الواجب على بعض التقسيمات التي
اعترفوا بصحتها وهو قولهم الشئ اما ان يجب له الوجود بالنظر الى
ذاته وهو الواجب او العدم كذلك وهو الممتنع او لا هذا ولا ذاك
وهو الممكن اذ عرضنا انه لا يخلص من النقض عن هذا المنع مع انهم لم
يتموا بذلك الامر بل عدلوا عن المقدمة الممنوعة واستدلوا على هذا
المطلب بدليل آخر فنقول وايضا العلة التامة اما عين الفاعلية وهي العلة
التامة البسيطة وذلك حيث لا يتصور مانع عن المعلول كما في الاولى
بالنسبة الى المعلول الاول فلا يكون ارتفاع المانع جزءا من العلة التامة
كما قالوا واما مشتملة على العلة الفاعلية وهي العلة التامة المركبة ولا
يمكن عدم اشتمالها على ضرورة ان احتياج الممكن الى ما يعطيه الوجود ضروري
ولذلك حكموا بان العلة الفاعلية ضرورية في كل معلول بخلاف ما سواها
من العلل واذا تمهد هذا فنقول لو جاز كون العلة التامة نفس المعلول
فاما ان يكون علة فاعلية له وهو مع لوجوب تقدمها وامتناع تقدم الشئ
على نفسه واما ان يكون مشتملا عليها فيكون جزؤه علة فاعلية مستقلة له
وهو مح ولو لم يتم ذلك لا يتم البرهان عن اصله لان مداره بعد الاصلاح
على ان الفاعل المستقل للمجموع لا يكون جزءه وح فلا منع في تعيين
من العلة التامة الى الفاعل المستقل فقد لاح بما ذكرنا ان العلة التامة لا يكون

يكون عين المعلول مع قطع النظر عن وجوب معه بهاده علم على
ان الذكي لو ترك العناد ولاحظ بصريح العقل وجد الامر كذلك
مع قطع النظر عن ذلك فالآن حق لنا الفحص عن حال العلة التامة
في التقدم فانه وان لم يوقف البرهان عليه فهو في حد ذاته من المطالب
وهذا المقصد وان كان قريب المرام فهو بعيد المرمى تشابه الاحكام
معتبر الارجاء ما ذلل القاصدون اليه مناهجه باقدام افهامهم بل مواقع
مهامه مشتبه على مطايا اوهامهم فلاجرم لم يأتوا بما يشفي عليلا او يروي غليلا
وانا اقص ما عندي فيه عليك فخذ بمجامع مشاعرك اليك فاقول لا بد من التفكر
فيما اعتمدوا عليه في نفي تقدم العلة التامة وهو انه لو تقدمت لزم تقدم الشيء
على نفسه بمرتبتين ضرورة تقدم جميع الاجزاء على العلة التامة لكونه جزءا منها
وتقدم العلة التامة على المركب على هذا الغرض فقد اجيب عنه بان
جميع الاجزاء ليس عين المركب لان كل جزء من الاجزاء متقدم بالذات
والمتقدمات بأسرها لا تكون عين المتأخر وايضا لو فرضنا مجموعا كل واحد
من اجزائه واجب لذاته كان المجموع ممكنا واجزاؤه بأسرها غير ممكنة ففي
غير المجموع وانت خبير بما يرد عليه مما مر اذ لا يلزم من تقدم كل فرد تقدم
الكل المجموعي فان حكم الافرادي قد يخالف حكم الجماعة فلا يلزم كون مجموع
اجزاء الشيء غير الشيء فانه ليس متعد بما ذكر القول في المركب المفروض
فان الاجزاء بالاسر ليس واجبا بل كل فرد منه واجب فلا يلزم
ان يكون الاجزاء باسرها غير المجموع فنقول متصل قولكم الاجزاء بالاسر متقدم
على المجموع ان اردتم به مفهوم القضية الكلية اعني الحكم على كل فرد فرد بالتقدم
فمسلم ولكن اللازم منه مغايرة المجموع لكل فرد فرد وليس النزاع فيه وان اردتم

المحكي بالغرض

[illegible]

اما الاول

بالاسر

بقوله

يحكما واحدا على موضوع واحد هو متعدد وفي نفسه اعني المجموع فلا نم انه متقدم
بل نقول هو عين المعلول وهل النزاع الا فيه والحق في الجواب ان يقال
ان جميع الاجزاء الصورية والمادية لها اعتبارات اعتبارها متفرقة
وبهذا الاعتبار جزء من العلة التامة متقدم على المعلول بمرتبتين و
اعتبارها على النحو المعين الارتباطي الذي هي عليه في الخارج وبهذا
الاعتبار عين المعلول فان قلت لا يخلو اما ان يعتبر هذا الارتباط في
المعلول اولا وعلى الاول لا يكون مجموع الاجزاء بجميعها
وعلى الثاني يكون عينه باعتبار اخذ قلت لعل الارتباط المذكور
شرط لعينية جميع الاجزاء للمعلول وليس من اجزائه فلا يلزم الخلف ولا كونه
عين المعلول مطلقا فلئن قلت هذا انما يمشي في المركب الذي له جزء
صوري واما في ما ليس كذلك كما في ما نحن فيه فلا اذ ليس المجموع الا
تلك الآحاد من غير صورة يكون بينها ارتباط يعتبر تارة ليصير عينا وسقط اخرى
ليكون جزءا من العلة التامة ومتعددا قلت ثم جميع الاجزاء انما يكون
جزءا من العلة التامة موقوفا عليها حيث للمركب جزء صوري واما في
غيره فهو عين المعلول لان جميع الاجزاء ليس علة لنفسها والعلم به ضروري
فاذا اعتبرنا ذلك المجموع من غير ارتباط فليس هناك الا ذلك المجموع
الذي هو المعلول فلا يكون جزءا من العلة التامة واما الثاني وهو ان
جميع الموجودات من الواجب والممكن ممكن وعلته التامة ليست جزءه
لاحتياجه الى باقي الاجزاء ولا خارجا عنه اذ الخارج عنه ان يكون
نفسه فاقول هذا اقوى الشبه ولابد فيه من حذف الارتباط اولا يعتبر
فيما بينها ارتباط بل لاحظ تلك الاجزاء باسرها من غير امر آخر يوحد

المركبة



ووجه التفصي عنه ان يقال المجموع بهذا المعنى ليس معلولا واحدا بل
بل معلولات متعددة قد لوحظت مرة فتستند الى علل متعددة وتلك العلل
هي مجموع السلاسل التي هي اجزاء تلك السلسلة مما فوق المعلول الاخير الى
الواجب فان قلت المجموع محتاج الى المعلول الاخير فلا يكون تلك السلاسل
باسرها علة تامة لاحتياج المعلول الى الخارج عنها قلت المجموع بهذا المعنى
هو تلك الآحاد المتفرقة وقد لوحظت دفعة فلا فرق بين ان يطلب
علة منها مفصلا وبين ان يطلب علتها باسرها مجملا الا بالاجمال والتفصيل
في الملاحظ ولا فرق في ذات الملاحظ وتفصيله انه اذا طلب علة
معلولات متعددة فالجواب بان يجمع كل واحد واحد فلا فرق بين ان
يطلب علة آ مثلا ثم علة ب ثم علة ج وبين ان يطلب علة
آ ب ج دفعة الا في الملاحظة فانه قد لوحظ كل منها في الاول بصورة
خاصة وفي الثاني لوحظت معا بصورة اجمالية وكذلك لا فرق في
الجواب بين ان يبين علة كل منها منفصلا فيقال علة آ كذا وعلة ب كذا
وعلة ج كذا مثلا وبين ان يجمل في القول فيقال علتها كذا الا بان ما لوحظ
في الاول بالدفعات لوحظ في الثاني دفعة ومعلوم ان الملاحظ في الصورتين
شيء واحد فكما لا يدخل في الصورة الاولى المعلول الاخير في عداد العلل كذلك
لا يدخل في الصورة الثانية ووهم الفرق انما نشأ من لفظ المجموع وايهامه
المركب الذي يدخل فيه الصورة وفيه نظر لان المجموع بهذا المعنى كثير
والكثير متألف من الوحدات لا محالة فالمعلول الاخير داخل في
ومن اجزائه فيكون داخلا في علته التامة فكيف لا يكون
علة تامة للمجموع حاصل في هذا المقام فانه حقيق بالتامل التام ولم ما يتأتى

بكذا

هذا التفصيل

مواضع نفع فتذكر. واذ قد انحلت الشبهة التي عرجوا عليها لكن التفصيل في الامر
وحكم العقل الصريح وارفض الجدال جانبا وخذ ما يحكم العقل بعد ان يوقن انها
لا تكون عين المعلول اذ ثبت به البرهان من غير احتياج الى اثبات التقدم
واما الشبهة الثالثة وهي ان العلة التامة مركبة من اجزاء كل واحد منها
متقدم ولا يلزم منه تقدم المجموع فغير متوجه الا على من استدل بتقدم اجزائها
بها على تقدمها واما قولهم في الجواب عن النقض على ان الفاعل المستقل
للمجموع فاعل للاجزاء المراد بكونه فاعلا للاجزاء اي لا تكون فاعلها خارجا
عنها وذلك كاف في غرضنا اذ يلزم اما الانتهاء الى ما يكون فاعلا
لنفسه وهو محال او التسلسل ويكون كل جزء بعرض علة اولى فاقول يمكن اختيار القسم
الى يكون ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول ما قبله
بمرتبة الى غير النهاية وهكذا قوله كل جزء الخ قلنا لا نم قوله لانه اكثر تأثيرا منه
قلنا لكنه اكثر اشتمالا على علل الاجزاء وتلخيصه ان الفاعل المستقل للمجموع بهذا
المعنى على ما اتفق اليه آخر الكلام سواء لا يكون المعلول مستندا الا اليه
او الى ما يستند اليه او الى اجزائه اذا تمهد ذلك فنقول علة كل جزء وان
كان اكثر تأثيرا فيكون الآحاد المستندة الى نفسه اكثر لكنه اقل اشتمالا على
علل الاجزاء فيكون الآحاد المستندة الى اجزائه اقل وذلك لان الآحاد
كانت المعلولات المستندة الى نفسه اقل لكن المستندة الى اجزائه اكثر والمعتبر
في الاستقلال احد الامور الثلثة من استناده اما الا اليه او الى ما يستند اليه
او الى اجزائه فيكون احد هذه الامور في علته الخ اكثر مع كون امر آخر منها
في نفس الجزء اكثر لا يقتضي اولوية احدهما في الاحراز فان قلت لا شك
ان ما يستند المعلول الى نفسه اقوى في العلية والتأثير مما يستند الى اجزائه

الفصيل

في الممكنات العزم

وعلى تقدير اسفار الاولوية يلزم ترجح المساوي قلت مفهوم العلة الاستقلالية متحققة فيهما سواء كان على السوية فيهما فتكون متواطئا او محملا بالاولوية وعدمها فيكون مشككا فلا يلزم من كون كل منهما علة ترجح المرجوح على تقدير الاولوية ولا ترجح المساوي على تقدير التساوي كما في ساير المفهومات المشككة والمتواطئة فان قلت فيلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد قلت توارد العلل التامة ممتنع مطلقا وكذا توارد العلل المستقلة المتباينة اما المتداخلة فلا نم استحالته بل نقول هو واقع فان العقل العاشر مثلا كل واحد من السلاسل المبتدئة منه مافوقه علة مستقلة له بالمعنى المذكور ثم وانه لا يستند الى غير تلك السلسلة المبتدئة من التاسع الى المبدا علة مستقلة له ضرورة ان كل جزء منها اما مستندة اليها او الى اجزائها فان العاشر مستند اليها والتاسع والثامن الى اجزائها فان التاسع مستند الى السلسلة المبتدئة من الثامن من والثامن الى المبتدئة من السابع وكذا السلسلة المبتدئة من الثامن مافوقه الى المبدا علة مستقلة لان كل جزء منها اما مستند اليها كالتاسع او الى ما يستند اليها كالعاشر او الى اجزائها كالثامن فانه مستند الى جزئها اعني المبتدئة من السابع وبهذا الاعتبار لا بد من علة لا يكون اولى منه لانا نقول هذا اول المسئلة وعين النزاع فان قلت المراد بالعلة المستقلة ما لا يكون له شريك في التاثير كما صرح به في شرح المواقف في بحث العلة والمعلول وح يتم الكلام لان جملة الغير المتناهي فهو علة قريبة لفرد ذلك كغيره في التاثير القريب في فرد اخر فلا يكون شيء منها علة قريبة للمجموع اولا فرق بين جزء وجزء حتى يكون المؤثر القريب في واحد منها مؤثرا قريبا في الجملة دون المؤثر القريب



في الجزء الاخر قلت ان اراد باشتراط الشريك في التاثير مطلقا قريبا او بعيدا فلا نم انه ضروري في كل معلول لم ان يكون له علة مستقلة بهذا المعنى كيف ولو صح ذلك لانتفى ترتب العلل المشاركة في مطلق التاثير وان اراد ان لا يكون هناك تاثير الا ويرجع اليه ابتداء او بواسطة رجع الى المعنى الاول واحتاج الى التتميم المذكور فيه بان تقابل اولى جزئيه لينتفع عنه النقض المذكور وهناك وح فالكلام عليه كالكلام عليه فان قيل المراد من المؤثر المستقل في كل مرتبة هو ما لا يكون له شريك في التاثير في تلك المرتبة قريبا كان او بعيدا اذ هو ضروري في كل معلول لانه لا بد في كل مرتبة من مراتب التاثير من شيء يكون تمام المصنف فاذا اخذ فهو المؤثر في تلك المرتبة لا يشاركه غيره في التاثير والا لم يتعين المصنف به فلا يكون تاثير ضرورة امتناع الوصف موصوفا معينا وح فالترديد في العلة المستقلة القريبة فنقول العلة القريبة المستقلة بهذا المعنى هي مافوق المعلول الاخير الى غير النهاية اذ هو تمام المؤثر القريب في تلك السلسلة فان كلا منها معلول قريب لجزئها وان قيل المراد تمام المؤثر في المجموع قريبا وبعيدا فهو ايضا مافوق المعلول الاخير الى غير النهاية باعتبار كل علة من السلاسل فان المجموع بهذا المعنى امور متعددة لها علل متعددة فتمام المؤثر في مجموع تلك العلل وكل واحد من احاد السلسلة معلول السلسلة من تلك السلاسل مثلا فالمعلول الاخير معلول للسلسلة المتبدئة مافوقه وبهذا المجموع تلك السلاسل يكون علة للمجموع بهذا المعنى ونقول ان سلسلة الموجودات باسرها من الواجب والممكن لا يمكن ان يكون المؤثر القريب التام فيها الواجب ضرورة انه

موثر قريب في واحد منها فقط فاما ان يكون مافوق المعلول الاخير من سلسلة واحدة ولا يكون اشتراك ما فيها من السلاسل في التاثير القريب في الاحاد الاخر منافيا لكونه موثرا اما ان يكون المراد بنفي الاشتراك نفي اشتراك ما هو خارج عنه او يكون جميع تلك السلاسل باسرها وكل من الوجهين جار في السلسلة الغير المتناهية بلا فرق فاختر لنفسك ما يحلو فان ما نقول به منهما تقول لا يأبى على هذا وهو محق الحق وهدى السبيل واعلم ان الشريف العلامة قد قرر البرهان في حواشي شرح حكمة العين بوجه مفصل وبذل فيه المجهود وصنف بانه ينكشف به المقصود ولا يأتي عليه شيء من الشبه الوارد ولكن نورده مع ما يرد عليه بتوفيق الله تعالى فاني اسمع وانت شهيد تجد الحق الذي ليس عنه محيد قال لا شك في وجود الممكنات المتعددة وكل واحد منها محتاج الى علة فاعلية موجودة مستجمعة لجميع ما يتوقف عليه المعلول فاذا اعتبرنا الممكنات باسرها جملة واعتبرنا لكل واحد منها علة فاعلة مستجمعة مع قطع النظر عن ان شيئا من هذه العلل الفاعلية من افراد الممكنات اولا بل اخذنا العلل الفاعلية الموصوفة التي هي بازاء الممكنات فلا شك في ان هذه العلل الفاعلية المستجمعة علة فاعلة مستجمعة لجملة الممكنات فكما ان كل واحد من الممكنات محتاج الى واحد من العلل كذلك مجموع الممكنات محتاج الى مجموع العلل وذلك مما لا نتوقف فيه العقل الصريح اذا تمهد هذا فنقول اذا اعتبرنا العلل الفاعلية المستجمعة للامور المعتبرة جملة واحدة واخذنا الممكنات جميعا جملة اخرى ونسبنا الجملة الثانية الى الاولى فلا يخ اما ان يكون في الجملة ام خارج عن الجملة الثانية اولا وعلى الثاني اما ان يكون الجملة الاولى تمام الجملة الثانية فيلزم كون الشيء علة





لنفسه وهو الاستحالة او بعضها فيكون بعض من الجملة الثانية علة لجميعها وهو ايضا مح اما اولا فلان العلة التامة لا يتوقف المعلول على ما هو خارج عنها والجملة الثانية موقوفة البتة على الخارج من ذلك البعض وهو البعض الاخر فنقول ان اريد بالعلة الفاعلة المستجمعة الفاعل مع شرائط التاثير فهو ليس بعلة تامة فلا نسلم احتياج المعلول الى بقية الاجزاء لانها ليست من شرائط التاثير فلا يصح قوله فيكون بعض من الجملة الثانية لح وان اراد الفاعل مع جميع ما يتوقف عليه المعلول سواء كان شرطا للتاثير او لا كما هو ظاهر العبارة فهو العلة التامة وح كما ذكر بها تمام الجملة الثانية قوله يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه وهو قطعي الاستحالة قلنا العلة التامة لا تتقدم على المعلول كما قرر في غير هذا الكتاب فيجوز ان يكون عينها كما قرر والعجب انه اورد هذا المنع في ساير كتبه ولذلك عدل عن العلة التامة الى الفاعل المستقل وهل هذا الا كر على ما فر منه قال واما ثانيا فلان اي بعض يفرض فانه معلول جزء ماله علة اولى بان يكون علة تامة لانها تحصل افراد الاكثر ضرورة ان ما هو تاثير ذلك البعض فعلته فيه دخل ولها في نفس ذلك البعض تاثير ايضا بخلافه اذ لا تاثير له في نفسه اقول قد مر الكلام عليه مبسوطا فلا نعيده ثم ان هذا العجب مما مر فان الكثرة التاثير لا يقتضي الاولوية بالعلة التامة الا ترى ان سلسلة المعلول الاخير الى الواجب علة تامة لما فوقه الى الواجب مع ان الواجب اكثر تاثيرا منه قال وعلى الاول اعني ان يكون في الجملة الاولى ام خارج عن الجملة الثانية فاما ان يكون ذلك الامر معتبرا في العلل الفاعلية او في الامور المعتبرة معها وعلى الثاني في العلل الفاعلية اما نفس الجملة الثانية او بعضها اذ المفروض ان العلل الفاعلية لم يعتبر منها امر خارج عن الجملة الثانية فعلى الاول يلزم ان يكون لنفس الشيء مع غيره علة تامة

لها وهذا محض من علية لنفسه او اللازم ح تقدمه على نفسه بمرتبة اقول
هذا الضمام بناه على ما زرة من عدم وجوب تقدم العلة التامة وجواز كونها
عين المعلول بل اللازم من هذا التقدم الشيء على نفسه بمرتبة بناء على ذلك
والعجب انه استدل في بعض كتبه على عدم تقدمها بعين ما ذكره هنا قال وعلى
الثاني يلزم ان يكون بعض الجملة التامة مع امر خارج علة تامة لها واستحالته
ظاهر بالوجهين السابقين اقول تقرير الوجه الاول هنا ان العلة التامة
علة لا يتوقف المعلول على امر خارج عنه والمعلول هنا يتوقف على بعض
الاجزاء الذي هو خارج عن ذلك البعض الذي هو العلة الفاعلية مع الامر
الخارج وفيه نظر اذ اللازم من كون العلة الفاعلية بعض الاجزاء عدم دخول
بعض الاجزاء في العلل الفاعلية ولا يلزم منه عدم دخولها في العلة التامة فافهم
واما الوجه الثاني فعليه ما مر وعلى الاول اعني ان يكون الامر الزائد معتبرا
في العلل الفاعلية فاما ان يكون الامر علة فاعلية منها او جزءها وعلى التقديرين
يكون موجودا ضرورة ان الفاعل المؤثر في الوجود واجزائه يكون موجودا
وذلك الامر الزائد الموجود الخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا والا لم يكن
خارجا عنها ولا ممتنعا لانه موجود فتعين ان يكون واجبا لذاته ويمكن ان
يحمل الجملة التامة الى العلل الفاعلية وسياق الكلام الى اخره اقول لا يتأتى
في هذا ابطال الجزئية بشيء من الوجهين اما الاول فظاهر لان العلل الفاعلية
لا يلزم ان لا يحتاج المعلول الى ما عداها اذ احتياج المعلول الى الاجزاء
لا ينافي كون العلة الفاعلية علة فاعلية واما الوجه الثاني فالكلام عليه
كالكلام عليه هناك فان حديث الاولوية قد عرفت ما فيه وعرفت
ايضا ان فاعل مجموع فواعل الآحاد وكل واحد من الآحاد معلول للسلسلة



المستندة مافوقه بمرتبة مجموع تلك السلاسل يكون علة فاعلية لمجموع الآحاد وليس
لهذا المجموع مشارك في التأثير القريب في تلك الآحاد فضلا عن ان
يكون اولى فهذا لكنه اذا احطت بجوانب المقال وكشفت حجاب
الخفاء من حليه الحال لاح لك ان الحاصل من جميع تلك الانظار والابحاث
ان الترديد سواء وقع في العلة التامة او الفاعلية المستقلة فكونها عين المعلول
باطل وكونها خارجة مستلزم المط لكن الشأن في ابطال شق الجزئية سواء
كان الترديد في العلة التامة او الفاعلية المستقلة كما عرفت من ان العلة
التامة للمجموع بهذا المعنى هو حاصل جمع علة كل واحد واحد ولا شك ان علة كل
واحد هو السلسلة المستندة ما فوقها بلا واسطة فيكون مجموع تلك السلاسل علة
تامة للمجموع ولا يرد ما توهم من احتياج المعلول الى المعلول الاخير لما تحقق
من ان علة المجموع بهذا المعنى هو مجموع علل الآحاد ولما لم يكن المعلول الاخير علة
لشيء من الآحاد فلا مدخل في عد مجموع عللها وفيه النظر السابق والله سبحانه
اعلم وقرره بعضهم بوجه آخر وهو ان المؤثر التام القريب في كل مجموع هو
جميع اجزائه لان المؤثر التام هو ما يتقدم على المعلول بالذات ويمتنع انفكاكه
عنه وجودا وعدما وجميع الاجزاء بالنسبة الى المعلول كذلك فيكون علة
تامة قريبة له واذا تقرر ذلك فنقول السلسلة الموجودة الغير المتناهية مفتقرة
الى علة تامة لكونها ممكنة من حيث المجموع ومن حيث الاجزاء ايضا
وعلتها التامة القريبة اجزاؤها لما تقدم من معنى المؤثر التام القريب
وهي ايضا ممكنة مفتقرة الى علة تامة كذلك وعلتها اما نفسها او بعض اجزائها
او خارج عنها والاول محال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وكذا الثاني لما
تعرف من ان العلة التامة القريبة لكل مجموع هو جميع اجزائه وكذا الثالث

لان كل واحد واحد منها يستند الى علته التامة القريبة الموجودة في السلسلة
فلو استند شيء منها الى امر خارج لزم توارد علتين مستقلتين في مرتبة على
معلول واحد وهو محال ويلزم من فساد الاقسام كلها امتناع وجود السلسلة
المفروضة لاستلزامه امتناع التخلف المذكور وهو وجوب استنادها الى علة مع
امتناع الاستناد ولما ورد عليه النقض بالجزء الاخير فانه متقدم بالذات
ويمتنع تخلف المعلول عنه مع انه ليس مؤثرا تاما وان الآحاد بالاسر علة للمعلول
فلا يكون مؤثرا فيهما ثم ان جاز كون المؤثر في المجموع عينه فلم لا يجوز ان يكون
علة الآحاد بالاسر ايضا عينها فاجاب عن الاول بان المراد امتناع تخلف
المعلول عنه بالنظر الى ذاته والجزء الاخير لا يمتنع التخلف عنه بالنظر الى ذاته
بل لاستلزامه سائر الاجزاء من حيث انه اخيرها وعن الثاني بان كل جزء
من الاجزاء متقدم بالذات على المجموع والمتقدمات بالاسر لا يكون نفس
المتأخر والمركب من الواجبات آحادها بالاسر واجب والمجموع ممكن ثم
لو كان جميع الاجزاء عين المعلول فالذين قسموا العلل الى مادية وصورية
كيف ساغ لهم ان يوردوا المعلول في اقسام العلل وملخص هذا الوجه ان جميع
الممكنات الغير المتناهية لها علة هي الآحاد بالاسر وهي مغايرة للمجموع لكن
الآحاد بالاسر اما جزء له وهو محال او خارج عنها وهو ايضا لان الخارج لو كان
علة الآحاد بالاسر لم يكن شيء من الآحاد معلولا للغير وقد فرض ان
الآحاد بالاسر مستندة الى عللها الموجودة في السلسلة هذا اقول
وانت خبير بما سلف لك بحاله اذ لا يشتبه عليك ان المتقدمات بالاسر
لا يلزم ان يكون متقدما كما مر وكذا مجموع الواجبات لا يكون واجبا
ونقسم العلل الى المادية والصورية لا ينافي كون مجموع المادة والصورة



على النحو المعين عين المعلول على ان التقسيم ليس الى مجموع المادة والصورة
بل الى كل منهما كما مر فان قلت المجموع الذي لم يعتبر فيه الهيئة الاجتماعية يكون
مركبا لا محالة وكل واحد من الآحاد علة مادية له فكيف يكون جميع العلل المادية
عين المعلول قلت كون كل منها علة مادية ومجموعها لا ينافي كون الكل المجموعي
عينها لعدم اعتبار الصورة فيه ونقول لا شك ان لنا ان نعتبر آحادا من
غير ملاحظة الهيئة معها ونحكم عليها بحكم واحد مثل ان نقول الاثنان زوج
اول ولا شك ان حقيقته ليس الا هذا الواحد وذاك الواحد فليت
شعري كون الواحدين معا علة له فيتوجه فانه ظاهر وهذا الوجه للمحقق الطوسي
واعترض عليه الكاتبي بمنع المقدمة القائلة بان علة المجموع هي الآحاد بالاسر
مستندا بانها عينه فاجاب بالدليلين المذكورين ولم يقدر الكاتبي على
الجواب الجلي عنهما فاستمر النزاع بينهما وتداول الكلام من الجانبين من
غير فصل ولا خلل في هذا الوجه الا في هذه المقدمة اذ دون اثباتها خرط
القتاد الطريق الثاني لو كانت الموجودات بأسرها ممكنات
لاحتاج مجموعها بحيث لا يشذ عنها شيء من آحادها الى موجد مستقل في الايجاد
ملزوم بان لا يستند وجود شيء من اجزائه الا اليه او الى ما هو صادر عنه
فيكون هو الموجد للكل ابتداء او بواسطة هو منه ايضا وذلك الموجد
لزم ان يكون ارتفاع الكل بالكلية بان لا يوجد ولا شيء من اجزائه اصلا
ممتنعا بالنظر الى وجوده اذ العلة ما لم يجب وجود المعلول عنها لم توجده
ويلزم منه امتناع عدمه بحيث لا يمكن ان يتطرق اليه العدم اصلا بوجه من
الوجوه فيكون جميع الاجزاء ممتنع العدم بالنظر اليه لان عدم كل جزء يلزم

عدم المجموع ولا شئ الذي به يكون جمع تلك الآحاد كذلك يكون خارجا
عن المجموع لاتفه ولا داخلا فيه لان عدم شئ منها ليس ممتنعا بالنظر الى
ذاته والا لكان واجبا لذاته والخارج عن مجموع الممكنات يكون واجبا
فلو كان الموجودات باسرها ممكنة كان الواجب موجودا وهو خلف
مع انه مطلوبنا اقول هذا قريب من الطريق الاول وفيه ما فيه لانا لا
نسلم احتياج المجموع الى موجد مستقل بالمعنى المذكور بل نقول يحتاج الى موجد
بالمعنى الاعم من ذلك وهو ما يستند اليه امتناع عدم شئ من الآحاد والا اليه
او الى ما صدر عنه او الى ما هو جزء وح نقول ان العلة المستقلة التي بها
يمتنع عدم المعلول غير خارج عنه قوله والا لكانت نفسه او داخلا فيه
قلنا نختار الثاني ونمنع كونه واجبا لذاته وانما يلزم لو لم يحتج الى علة بها يمتنع عدمه
وكونه سببا لامتناع عدم المعلول لا ينافي ان يكون له ايضا سبب به يمتنع
عدمه بالمعنى المذكور بان لا يستند وجود شئ منها الا اليه او الى اجزائه او
الى ما هو مستند اليه ولو تم ذلك لكفى في اثبات المط ولغى باقي المقدمات
فيقال لا بد من علة بها يجب وجود المعلول او يمتنع عدمه على هذا الفرض ثم
النبي فمن ياخذ ههنا المقدمة القائلة بان ما يمتنع عدمه بالنظر الى ذاته
واجب الوجود ضرورة مع تجويز كون العلة التامة نفس المعلول والحق
ان علته التي بها يمتنع عدمه هو مجموع السلاسل الداخلة كما مر في الطريق الاول
الطريق الثالث لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب
فلا يوجد موجود اصلا اما الاول فلانه لو لم يوجد الواجب لانحصر الموجودات في الممكنات ولا شك ان ارتفاعها باسرها ليس ممتنعا بالذات
لانها باسرها ممكنة ولا بغيرها لما سبق من ان الغير الذي به يمتنع رفع الجميع



والكلية لابد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض عدمه واما
الثاني وهو انه اذا لم يوجد واجب لذاته ولا لغيره لم يوجد موجود اصلا فلان
ما لم يجب لم يوجد على ما تبين في الامور العامة اقول فقد احال في بطلان شق
الوجوب بالغير الى ما سبق في الطريق الثاني فانها اشعار بان ولم يزد
هناك على ان قال لو وجب بجزئه لزم ان يكون ما يجب به وجود الغير
يجب ان يكون واجبا ولم يتبين تلك المقدمة غير مبينة هناك فالحوالة
غير صحيحة والكلام في الموضعين غير تام لاحتياجه الى هذه المقدمة التي ليست
بينة ولا مبينة والوجه في بيان تلك المقدمة ان يقال ما يجب به وجود الغير لو
كان ممكنا لم يمتنع ارتفاعها اذ لو امتنع لكان لذاته وهو خلف واما العلة وقد
فرضت معدومة ولم يلزم منه محال لان افتقار كل معلول فرض مع انتفاء علته
وتحقيقه ان استحالة عدم المعلول اما لذات العلة بان يمتنع عدمه لذاته او بشرط
وجود العلة فان عدم المعلول مع وجود علته مح والاول مفقود ههنا لامكان
العلة وكذا الثاني لان المفروض عدم العلة والمعلول معا والتحقيق في ذلك
ان الوجوب بالغير في قوة الشرطية بمعنى انه لو وجد ذلك الغير نزل وضع المقدم
فاذا كان كل واحد واجبا بالغير غير منتهية الى واجب لذاته كان بمنزلة
شرطيات غير متناهية غير الى وضع مقدم فلا يلزم وجوب شئ منها فعليك
بالتامل الصادق والتوجه اللائق فانه ربما يدق عن مدارك القاصرين
وتقرير البرهان ح ان يقال لو انحصر الموجود في الممكنات لم يمتنع عدم شئ
منها لا ذاتيا ولا غيريا لانا اذا فرضنا ارتفاع تلك السلسلة باسرها لم يلزم منه محال
اصلا لان امتناع عدم كل منها انما يكون لامتناع عدم الجزء الذي فوقه فلا يلزم
ههنا عدم شئ منها مع وجود ما فوقه ولما لم يكن شئ مما فوقه ممتنع العدم لذاته

فاذا فرضنا ارتفاع الجميع لم يلزم منه مح اصلا لا بالنظر الى ذاته لامكانه ولا
بالنظر الى علة ادى ايضا ممكنة معدومة في هذا الفرض والحاصل انه لو
انحصر الموجود في الممكنات كان عدم كل من الآحاد مع عدم ما فوقه ممتنعا
اذ يلزم ح تخلف المعلول عن العلة لكن عدم تلك الممكنات بالاسر ما يكون
ممتنعا والشئ ما لم يمتنع عدمه لم يوجد فلا يكون السلسلة موجودة وقد
فرضت هف واذا احطت بذلك علمت انه اقوى الطرق الواقعة في
هذا المسلك واقربها ولا خفاء في انه لا تفاوت بينه وبين الطريق الثاني
الا بتغير امتناع العدم الى وجوب الوجود فمن اتى بالثاني بعد الطلاع بالاول
فقد انتحل والله الموفق لتحقيق الحق وبيده ازمة الصدق الطريق الرابع
هو ان الممكن بنفسه لا يستقل بوجوده ولا بايجاده اما الاول فظ من ملاحظة مفهوم
الممكن واما الثاني فلانه فرع الوجود فلو انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد
شئ اصلا لان الممكن وان كان متعددا لا يستقل بالوجود والايجاد اوانه
وجود واذا لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره اقول ويمكن ان يناقش
في المقدمة الاولى بانه ان كان المراد بعدم الاستقلال احتياجه الى الغير فلا يستلزم
المط لجواز ان يكون ذلك الغير ممكنا ايضا وكذا وان اريد عدم استقلاله في
حينه بمعنى انه لا يحتاج الى ما لا يكون ممكنا فهو اول المسئلة هذا ولو اخذت
المقدمة القائلة بان لا يستغني كل واحد منه عن امر خارج لا يستغني جميع آحاده عن امر
خارج عنه بديهية حدسية لا يبعد لكنه لا يجدي في المناظرة قال سل فثم
انهم بعد اثبات احتياج السلسلة المفروضة الى الواجب قالوا في ابطال
التسلسل ان الواجب يكون طرفا للسلسلة لانه مرتبط بها وليس في وسطها فيكون
طرفا لها بالضرورة فينتهي السلسلة عنده واعترض عليه بانه يجوز ان يكون علة



لكل الآحاد لا يكون مرتبطا بالجملة الغير المتناهية غير واقع في نظامها فلا
ينقطع به السلسلة واجيب بوجهين الاول انه قد تبين ان كل واحد من تلك
السلسلة ممتنع الحصول بدون ذلك الخارج فلا اقل من ان يكون موجدا لواحد
منها ابتداء فيكون واقعا في نظام السلسلة كذا قيل فتامل فيه وفي انه لم لا يجوز ان
يكون علة لكل منها الواجب مع ما فوقه فلا يكون طرفا للسلسلة بل ماخوذا مع بعض
السلسلة في علة كل منها والثاني انه يجب كون ذلك الخارج علة لبعض الآحاد
والا لبقي كل من الآحاد بموجده الواقع في السلسلة فيحصل الجموع بدونه واذا
كان علة لبعض تلك الآحاد لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد لان
ذلك البعض له علة موجبة في السلسلة فرضا فثبت ان كون العلة امرا خارجا
كما ان كونها نفسها او جزءا مح فبطل التس وهو المط اقول هذا طريق آخر
سوى الى ابطال السلسلة الغير المتناهية لافتقارها الى العلة وامتناع كونها علة
لها ولا دلالة فيه على لزوم الانقطاع عند الواجب ويمكن ان يقال في ذلك
المط اذا اثبت احتياج السلسلة الى الواجب فاما ان لا يكون علة لواحد
منها فيستغني عنه او يكون علة لواحد منها ولا بد ان يكون معينا فينقطع عنده
السلسلة لكن يرد على هذا التقدير المنع المتقدم وهو انه يجوز ان يكون الواجب
جزءا من علة كل الآحاد واذ قد فرغنا من المسلك الاول فقد حان لنا ان
نشرع في المسلك الثاني مستمدين من التوفيق انه خير رفيق المقصد الثاني
في المسلك الثاني لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المط وان
كان ممكنا فلا بد من علة فاما ان ينتهي الى الواجب او يلزم الدور او التسلسل وهما
باطلان اما الاول فلاستلزامه تقدم الشئ على نفسه وتاخره عن نفسه وهما محالان
بالبديهة واما الثاني فبطرق الطريق الاول برهان التطبيق وهو انه

لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فنفرض من معلول معين بطريق التصاعد
سلسلة غير متناهية ومن الذي فوقه اخرى غير متناهية ايضا ثم نطبق
الجملتين من مبدأيهما بان نفرض الاول من الثانية بازاء الاول من الاولى
والثاني بازاء الثاني وهكذا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من
الثانية لزم تساوي الجزء والكل وهو محال وان لم يكن فقد وجد في الاولى جزء لم
يوجد بازائه جزء من الثانية فيتناهى الناقصة اولا ويلزم منه تناهي الزائدة
ايضا لان زيادتها بقدر متناه والزائد على المتناهي
بقدر متناه متناه فيلزم انقطاع السلسلتين وقد فرضناهما غير متناهيتين هف واعترض
عليه من وجهين الاول ان البرهان جار في الحوادث اليومية والنفوس الناطقة
بل في مراتب الاعداد فيلزم تناهيها بعين الدليل وهو باطل اما الاول فعندهم واما
الثاني فبديهة وهذا الاعتراض غير وارد على مذهب المتكلمين فانهم يقولون
بتناهي الحوادث والنفوس واما النقض بمراتب الاعداد فنختار ونقول
عنه بانها موهوم محض اذ لم يضبطها وجود اصلا فينقطع بانقطاع التوهم فلا
يجري فيه التطبيق بخلاف الحوادث فانها وان لم تجتمع في الوجود فقد
ضبطها الوجود الخارجي فليس موهوما محضا فتامل فيه واما الحكماء فيجيبون في الجواب
الى ان التطبيق انما يجري في الامور الموجودة معا المترتبة ترتبا طبعيا او
وضعيا اذ الامور المعدومة في الخارج مطلقا لا وجود لآحادها الا في الذهن ولا يوجد
فيه الامور الغير المتناهية مفصلا حتى يجري فيه التطبيق والامور المتعاقبة في
الوجود ايضا كذلك لا وجود لسلسلة الغير المتناهية منها اصلا لا في الخارج
ولا في الذهن مفصلا والمجتمعة الغير المترتبة لا يجري فيها التطبيق ايضا لجواز
ان يقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اذ ليس لها نظام

مقدرة

شرط الاولى

تمام بلا خلل



حتى يستلزم تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق الباقي على الباقي على الترتيب
فلا بد في التطبيق ههنا من ان يلاحظ العقل كل واحد بازاء واحد لكن
العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه
فلا يتصور التطبيق بين السلسلتين بامرهما بل ينقطع بانقطاع الملاحظة الاستوائية
وبين اعداد الحصى او يكفي في العقل التطبيق بين الاولين تطبيق طرفيهما اذ يلزم
من ذلك وقوع كل جزء من احدهما على جزء من الآخر على الترتيب ولا يكفي
في اعداد الحصى بل لا بد من افراد كل بازاء ما يقابله بما ذكروه واقول للقائل
ان يقول لا يخ اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلا او يكفي
ملاحظتها مجملا وعلى الاول لا يمكن التطبيق في المرتبة ايضا وعلى الثاني غير المرتبة
ايضا فانا نعلم انه لا يخ من ان يكون في الجملة الزائدة ما لا يكون بازائه شيء
من الناقصة اولا وعلى الاول يلزم الانقطاع وعلى الثاني التساوي ووجه
التفصي عنه على ما سنح في الخاطر انه يكفي في غير المرتبة ان نختار الثاني ومن
لزوم التساوي لان الزيادة ربما يكون في الاوساط اما في المرتبة اذا
طبق الطرف بالطرف فلا زيادة في جانب التناهي للانطباق ولا
في الاوساط لاتساق الآحاد فلو لم يكن في الجانب الآخر لزم التساوي
قطعا وتوضيحه ان الجملتين لا شك في زيادة احدهما على الآخر في جهة التناهي
وبالتطبيق ينتقل تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع ولما لم
يكن لغير المرتبة اتساق نظام لم يمكن التطبيق بحيث يظهر انتقال تلك الزيادة
الى الجهة الاخرى ثم اقول الامور الغير المتناهية المترتبة بيان ذلك ان آحاد
تلك الامور كذلك وان لم يكن آحادها مترتبة فلا شك ان المجموع موقوف
على المجموع اذا اسقط عنه واحد وذلك المجموع عليه اذا اسقط منه واحد آخر

ذل البواقي

مطلقا لسلسلة الغير المتناهية

وبهم جزء الكل واحد من تلك المجموعات يتوقف على المجموع السابق وهكذا
الى غير النهاية فالامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الامور الغير المتناهية
من المجموعات وهي امور مترتبة موجودة في الخارج على فرض وجود الامور
الغير المتناهية فان قلت اللازم من التطبيق بين المجموعات تناهي المجموعات
لانها بمنزلة الآحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهي آحاد المجموع الاول كيف
وكل من المجموعات تلك يشتمل على آحاد غير متناهية قلت بل يلزم تناهي آحاد
المجموع الاول ضرورة انه على فرض تناهي المجموعات ينتهي بعد اسقاط الآحاد
المتناهية التي هي عدة المجموعات المتناهية الى مجموع لا يكون مجموع اقل منه وذلك
هو الاثنان فهو لما يزيد على ذلك المجموع المتناهي الا بعدد متناه هو عدة
المجموعات فليتأمل النظر في هذا المقام فانا لم نبسط الكلام بسير الغور الاغوار
وعن الدواء الافكار الدقيقة وتحقيق المقام ان في اشتراط
الترتيب مفصلا واشتراط اصل الوجود تمام لان البرهان انما يدل
على ان السلسلة الغير المتناهية يستحيل وجودها والسلسلة المعدومة الآحاد
بأسرها غير موجودة واما اشتراط الاجتماع في الوجود فغير تقال لان السلسلة الغير
المتناهية من الامور الغير المجتمعة في الوجود غير موجودة اصلا لعدم اجتماع
اجزائها في الوجود والبرهان انما يدل على عدم وجودها فلا منافاة
بينها وبين مقتضى البرهان في شرط الاجتماع وقد قيل انها قد ضبطها وجود
خارجي فيجري فيه التطبيق وقد يقال ان السلسلة الغير المتناهية وان كانت
غير موجودة في زمان من الازمنة لكنها موجودة في جميع الازمنة المتعاقبة التي
هي ازمنة وجود جزء جزء فعليك بالتأمل الصادق ثم قيل ان النفوس
الناطقة فيها ترتيب باعتبار حدوثها فيتم البرهان فيها وايضا نفس الابدان



بجا متوقف على بدنه المتوقف على الآب المولد لمادة بدنه فيها ترتب
حدوثها غير لازم لجواز ان يحدث جملة منها في زمان وجملة اخرى اقل او
اكثر في زمان آخر واقول فيه نظر لانه على تقدير قدمها بالنوع وتعاقب
افرادها ازلا وابدا كما هو مذهبهم توجد لا محالة سلسلة منها غير متناهية مترتبة
في الحدوث فيجري البرهان فيها ولما يفرض مقارنة جملة اخرى لآحاد تلك
السلسلة الثانية انها اذا اخذت مترتبة بحسب ازمنة حدوثها لم يكن
مجتمعة بهذا الاعتبار فلا يكون مجموع الآحاد من تلك الحيثية واقول فيه
ايضا نظر لان آحاد السلسلة مجتمعة ولها ترتب باعتبار ما يجري فيه التطبيق
او يكفي في التطبيق كونها ذا اوصاف تقتضي انطباق كل منهما على نظيره في السلسلة
الاخرى على الاتساق وهو حاصل ههنا فانا نقول الجملة الموجودة منها اليوم
مشتملة على الحادث في اليوم سابق عليه وهكذا فنأخذ من الحادث
في اليوم السابق جملة ونطبقها على الجملة المبتدئة من الحادث في اليوم
كل مرتبة من سلسلة الجزء على نظيره من سلسلة الكل ونسوق البرهان الى آخره
الوجه الثاني انا لا نم ان الثانية ان لم تنطبق على تمام الاولى انقطعت
فانه يجوز ان يكون عدم انطباقها عليها لنقصانها عن توهم مقابلة اجزائها باجزاء
جملة لكون الاولى اطول من الثانية في جهة عدم التناهي وقد يتم تقرير البرهان
لاجل ذلك الوجه الى هذه العبارة وهي ان الثانية اما ان تستغرق الاولى
على تقدير التطبيق اولم تستغرقها او الى تلك العبارة وهي ان الثانية اما
ان يصدق عليها انها قابلة للتطبيق على الاولى اولا يصدق عليها ذلك
واعترض على الاولى بانا لا نم استحالة كون الناقص مثل الزائد على تقدير
التطبيق فان التطبيق مح فيجوز ان يستلزم محالا ولا نم انه يلزم من انقطاعها

مثلا والحادث في يوم

على مقدر التطبيق لولم يستغرقها انقطاعها في الواقع وانما يلزم ان لو كان تقدير
التطبيق واقعا وهو تم وعلى الثانية باختيار الشق الثاني ولا يلزم من عدم قبولها
لكونها غير متناهية الاجزاء بحر الوهم عن تطبيقها لا الانقطاعها واخبر بان
شيئا من هذه الممنوع لا يتوجه على التقرير الذي قدمناه في سوق البرهان اولا
يعني بالتطبيق الآن العقل يلاحظ شيئا بازاء شيء ولو على وجه الاجمال ولا
يخفى عليك ان العقل يمكنه ان يلاحظ كل واحد من آحاد احدى السلسلتين
بازاء واحد من الاخرى على الاتساق وبذلك يتم الغرض اذح لا يخلو اما ان
يكون بازاء كل من الاول شيء من الثانية اولا والاول يستلزم التساوي
الخ والثاني يستلزم المطلوب واما ان مثل هذا التطبيق يجري في غير المرتبة
ايضا فتقرير الكلام عليه وتقرير البرهان بوجه آخر دفعا لتلك المنوع وذلك
بان نتصور السلسلتان بحيث يكون الانطباق بينهما في الواقع والزيادة
... في الجهة التي هما تلك الجهة غير متناهيين فرضا بان نقال ان
كانت علل ومعلولات غير متناهية في جانب التصاعد لكان تلك
المراتب ما خلا المعلول الاخير سلسلة العلل الغير المتناهية باعتبار وهي بعينها
سلسلة المعلولات الغير المتناهية باعتبار آخر فالسلسلتان متطابقتان
لا في الفرض فقط بل في الواقع ايضا فان كل واحد من تلك المراتب
علة وهو بعينه معلول ولا شك انه لا ينطبق علة من تلك المراتب على معلولها
بل انما ينطبق على معلول علتها الذي هو نفسها فاذا جعلت احدى تلك
المراتب مبدأ ولوحظ التصاعد مع اعتبار تطابق السلسلتين وجب
ازديادها مراتب العلل على مراتب المعلولات بواحدة والا لبطلت العلية
والمعلولية وارتفع وجوب التقدم والتأخر اللازمين لها ضرورة انه

222

لو لم تزد العلة لكان شيء من العلل منطبقا على معلوله فيلزم المحذور المذكور قس
عليه المعلولات الغير المتناهية فان البرهان يجري فيها ايضا وفيه نظر لان
اللازم على تقدير عدم التناهي ان يكون لكل جملة متناهية منها علة خارجة
عن تلك الجملة داخلة في السلسلة الغير المتناهية ولا يلزم ان يكون وراء
الغير المتناهي علة فلذلك زعم بعض المتأخرين هذا البرهان بانه لما زاد سلسلة
المعلولات من جانب المبدأ بواحد هو المعلول الاخير وجب ان تزيد
سلسلة العلل بواحد في الطرف الآخر وانت تعلم ان هذا ترك لهذا
الدليل وتمسك ببرهان التضايف الذي يأتي تحريره فلا يجدي دفع الايراد
على هذا الدليل هذا واقول يمكن تقرير البرهان بوجه آخر وهو ان نقال
تلك السلسلة ما خلا المعلول الاخير علل غير متناهية باعتبار ومعلولات
غير متناهية باعتبار آخر فالمعلول الاخير مبدأ لسلسلة المعلولية والذي
فوقه مبدأ لسلسلة العلية فاذا فرضنا تطبيقهما بحيث ينطبق ...
على علة لزم ان تزيد سلسلة المعلولية على سلسلة العلية بواحد من جانب
... ضرورة ان كل علة فرضت لها معلولية وهي بهذا الاعتبار داخل
في سلسلة المعلول والمعلول الاخير داخل من جانب المبدأ في سلسلة المعلول
دون العلة ... لكن الزيادة بعد التطبيق من جانب المبدأ كان في
الجانب الآخر لا محالة لامتناع كونها في الوسط لاتساق النظام فيلزم ان
يوجد معلول بدون علة سابقة وهو مع انه محقق للمطلوب وهو الانقطاع

**الطريق الثاني** برهان التضايف وتقريره لو تسلسلت العلل الى غير النهاية
لزم زيادة عدد المعلولية على عدة العلية والتالي باطل بيان الملازمة ان
آحاد السلسلة ما خلا المعلول الاخير لها علية ومعلولية فيتكافؤ عددها فيما سواها

ويبقى معلولية المعلول الاخير زائدة فيزيد عدد المعلوليات ... على عدد العليات الواقعة فيها بواحد وهذا البرهان يجري في تسلسل المعلولات
بل في سائر المتضايفين كالابوة والبنوة اقول هذا البرهان ظاهر على تقدير
التسلسل في احد الجانبين فقط واما على تقدير التسلسل في الجانبين فقد يتوهم عدم
جريانه لان المعلولية والعلية غير متناهيين فلا يظهر عدم تكافؤهما ودفع هذا
الوهم انا اذا اخذنا سلسلة غير متناهية من معلول معين وتصاعد ثاني علة
مكافئة ضرورة ... يكون عدد العليات والمعلوليات الواقعة في هذه القطعة
ان العلية التي تضايف المعلوليات الواقعة فيها لا يمكن ان
يكون فيما تحت تلك القطعة من المعلولات وهو ظاهر فافهم

**الطريق الثالث** البرهان العرشي وتقريره ان نقال لو ترتبت امور غير متناهية كان بين مبدأها
وكل واحد من الذي قبله متناهيا لانه محصور بين حاصرين فيكون الكل متناهيا
... لا يزيد على ما بين المبدأ وكل واحد الا بالطرفين واعترض عليه بانه لا
يلزم من تناهي كل واحد من اجزاء السلسلة الواقعة بين المبدأ تناهي السلسلة
... فان هذا الحكم من قبيل ان يقال ما بين آ ب اقل من ذراع وما بين ب
... فيلزم ان يكون ما بين آ ج اقل منه فانه غير صحيح واجيب عنه بانه ليس
من هذا القبيل لان المبدأ هناك واحد بخلافه في المثال بل من قبيل ان يقال ما بين
آ ب اقل من ذراع وكذا ما بين آ ج فانه يلزم اذا اخذ ج مع الواقع بينه وبين
الم يزد على الاقل من ذراع الا بالطرف وهذا حكم صحيح وفيه نظر لان الحكم في هذه
الصورة بين بخلاف الصورة المبحوث عنها اذ لا يلزم من تناهي كل جزء
من الاجزاء الواقعة بين النقطتين تناهي الكل لكونه غير واقع بين الطرفين اصلا
وقيل في جوابه ان هذا البرهان ضروري وصاحب القوة القدسية يعلم ان

224

هناك واحدة من العلل هي مع الطرف يحيطان بما عداهما وان لم يتحقق
تلك الواحدة عنده ولم يمكن له الاشارة اليه على التعيين واقول والفطن
اللبيب يعلم ما في هذا الاعتذار فان في هذه المقدمة اعني وجوب توسط الكل
بين المبدأ او واحد ليس اجلى من المطلوب بل يكاد يكون
عينه اذ لا معنى للانتهاء الا الاحاطة النهاية وليت شعري كيف يعتري الخفاء
في هذا المطلوب مع جلاء تلك المقدمة ثم توقف جميع البراهين المذكورة على انه لا
يجوز ان يكون احد طرفي الوجود والعدم اولى بالشيء لذاته غير بالغ الى حد
الوجوب والا يجوز ان يوجد بنفسه للاولوية الذاتية فلا يحتاج الى علة مغايرة
له او ينتهي الى ممكن كذلك فلا يثبت الواجب وبعض تلك البراهين على ان
الممكن ما لم يجب بعلته لم يوجد ولا يكفي في وجوده الاولوية اي حصة منها ما لم
يبلغ حد الوجوب كما قلنا فلنبين المطلبين ليتم الدليل ويكمل الغرض فنقول

**المطلب الاول** قالوا الممكن لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته ...
يكفي في وقوعه لو وقع بعلة اولا والثاني محال لاستلزامه ترجيح المرجوح
بلا مرجح وهو اخس من ترجح المساوي بلا مرجح فتعين الاول ...
على ان انتفا تلك العلة اذ على تقدير تحققها يرجح الطرف الآخر
والا ... حاله مع العلة كحاله بدونها فلا يكون ذاتية وقد فرضت ذاتية
مع انه المطلوب وعليه ايرادات الاول انا لا نسلم انه لو تحقق سبب الطرف
المقابل لم يكن ذلك الطرف اولى لذاته لان رجحان احد الطرفين للسبب
الخارجي لا ينافي رجحان الآخر لذاته لاختلاف الجهة ولذلك عدل بعضهم عن
هذا الدليل الى ان ارتفاع المانع معتبر في كل علة تامة ولا شك ان علة الطرف
المقابل مانع عن هذا الطرف فيعتبر ارتفاعها في علته واجاب عنه سيد المحققين

خاتمة

قدس سره بان رجحان كل واحد من الطرفين على الآخر في حالة واحدة ممتنع مطلقا
وان كان باسباب متعددة واستوضح ذلك من كفتي الميزان على انه لو تم
فلا يكون السبب الطرف الآخر مانعا عن اولوية الطرف الاول فلا
يتم التوجيه الذي لنفاده المورد ايضا واقول هذا كلام في غاية المتانة والتدقيق
وربما يختلج وهم القاصرين ان وحدة الاضافة معتبرة في التناقض واختلاف
العلة يوجب اختلاف الاضافة فلا يكون بينهما تناقض وجه دفعه انه
ليس كل اختلاف اضافة في كل مادة واقعا للتناقض فانا نعلم قطعا ان الشي
الواحد في زمان واحد لا يمكن ان يكون قائما وقاعدا او سيحا كاتبا وكاتبا
او متحركا في جهة وعنها ولو بالاضافة الى مكانين او علتين وما اعتبره القوم في
شرايط التناقض هو شرط كلية الحكم الملتزم في القواعد المنطقية فاذا لم
ارتفعت لم يكن التناقض لازما بل قد يكون وقد لا يكون ووحدة الاضافة الى
العلة من قبيل الاول فانه لا يدفع التناقض في شي من المواد فيمكن تخصيص
الاضافة في كلامهم بما سوى العلة بناء على ذلك ويمكن ابقاءه على العموم
اذ لا حجر في ذلك ولا يخفى ما في هذا الوجه او نقول وحدة الاضافة مطلقا
شرط للتناقض المصطلح اعني كون احد الطرفين رفعا للآخر ولا تنافي في ذلك
ان يكون مع ارتفاع هذا الشرط احدهما مساويا لرفع الآخر هذا وما نحن فيه
من قبيل الاخير وكيف لا يكون كذلك ولو جاز ترجح كل منهما بسبب آخر
فاما ان يقع واحد منهما فيلزم الترجح من غير مرجح لتساويهما في الرجحان
او لا يمكن ان يكون اكثر رجحانا من الآخر على الاطلاق والا لكان
اولى من الآخر مطلقا واما ان يقعا او يرتفعا فيلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما
ثم ان ارتفاع المانع غير معتبر في كل علة تامة عندهم كما في العلة الاولى





بالنسبة الى المعلول الاول والثاني انا نختار امتناع الطرف الآخر و
نمنع لزوم كونه واجبا او ممتنعا لذاته لان الواجب والممتنع لذاته
ما يجب له مع تجريد النظر الى ذاته حتى لان الواجب بها من غير التفات
الى غيره الوجود والعدم والوجوب هاهنا ثابت بالنظر الى الاولوية المستندة الى
الذات وليس له مع تجريد النظر الى الذات الا الاولوية فلا يكون واجبا لذاته
واجاب عنه قدس سره بان الذات مع الرجحان المستند اليه اذا كان مقتضيا
لوجوب الوجود كان الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا
يعني بالواجب الا هذا واعتبار تلك الواسطة المستندة الى ذاته لا يقدح في
ذلك وانما يكون قادحا لو لم يستند اليه والمراد من عدم الالتفات الى الغير عدم
الالتفات الى غير يكون الالتفات اليه قادحا في كون الذات مبدأ لاستحالة
انفكاك الوجود واقول يمكن ان يقرر ذلك بان الواجب الخارج من التقسيم
ما يقتضي ذاته مع قطع النظر عن غيره الوجود وهو اعم من ان يكون بلا واسطة
او بغيرها نعم يجب ان يكون هو وحده كافيا في الاقتضاء على احد الوجهين
ويصدق عليه انه مع قطع النظر عن غيره يقتضي الوجود فلا حاجة الى التخصيص الآخر
مع ان ما فيه لبعده عن اللفظ مع انه في مقام التعريف الثالث
انا نختار كون الطرف الآخر ممكنا لكن وقوع سببه محال اذ لا يلزم من امكان
المعلول امكان العلة او عدم المعلول الاول ممكن وعلته وهي عدم العلة الاولى
ممتنع واجاب عنه قدس سره بانه يتوقف حينئذ اولوية الطرف الراجح على
عدم سبب الطرف المقابل ممكنا كان السبب او ممتنعا وذلك ان نقول اذا
امتنع سبب الطرف المقابل فلا يفتقر اولوية ذلك الطرف الى انتفاء سببه
كما في المعلول الاول حيث قلتم انه لما امتنع المانع عنه لم يكن انتفاء المانع



له المعلول الاول فيسلك الاول فان ما يعرض ما نعا فهو على تقدير وجوده ابو المعلول الاول الذي لا بد عنه وجود المعلول الاول اذ لا يصدر عنه الا الاول الواحد وحق بعض الكلام في ان لا يجوز ان يكون المتخصص هذا القبيل

في نفسه وهي امتناع المانعية وما ليس ارتفاع المانع جزءا من علة ما يمتنع المنع عنه لا
ما يمتنع بالغير المانع منه بر ظاهر دقيق الرابع انا بعد تسليم افتقار الاولوية الى
انتفاء علة الطرف الآخر نقول لا يلزم افتقاره الى مؤثر موجود لجواز ان
يكون وجوده اولى بالنظر الى ذاته بشرط انضمام انتفاء علة العدم اليه
فيتحقق بنفسه مع انتفاء علة عدم من غير فاعل موجود فينسد باب اثبات
الصانع تعالى عنه واجيب بان علة العدم عدم علة الوجود فعدم علة العدم يكون
وجود علة الوجود او مستلزما له لان عدم العدم اما نفس الوجود او مستلزم
له وهذا الذي قلنا اولى مما قيل ان عدم العدم اما نفس الوجود او مستلزم
هو الوجود وفانه غير بين بل غير واقع والمطلق لا يتوقف عليه اذ على التقديرين
يحتاج الى علة موجودة وبه يحصل المطلوب وفيه بحث اذ عدم العلة قد يكون انتفاء
امر عدمي كعدم المانع فيكون وجودا او مستلزما له فعدم علته الذي هو علة الوجود
لا يكون الا عدما واجاب قدس سره في حاشية شرح التجريد عن اصل هذا الايراد
بوجه آخر وهو ان من يقول بان الايجاد لا يتصور الا من الموجود ولذلك
يعلل وجود الواجب عنه لاستحالة كون الماهية من حيث هي موجدة لها الا
علية ذلك لاحتياج الممكن عنده الى فاعل موجود متقدم عليه بالوجود نعم لا يجوز
في الواجب يكون الماهية من حيث هي علة لوجودها لكن غير شرط يلزم
في الممكن تجويز ذلك بشرط غير مستند الى الماهية من حيث هي والا كانت
واجبة على قياس ما مر اقول وح ينسد عليه باب اثبات الصانع اللهم الا
ان يتقصى عن ذلك بان ذلك الشرط ان كان امرا موجودا فلا بد ان ينتهي
الى شي يكون موجودا لذاته من غير شرط وهو الواجب والا تسلسل الشروط
الموجودة وهو مح وان كان عدم مانع فلا بد ان ينتهي الا عدم يكون واجبا



لذاته بان يكون عدم ممتنع لذاته وما يكون ذاته موجدا بشرط انتفاء امر ممتنع
لذاته فهو واجب لذاته او نقول ح لا يعتبر ارتفاع المانع على نحو ما قال المحاكم
في ارتفاع المانع عن المعلول الاول وان اشرنا الى ما فيه من التفصيل والا
تسلسل الارتفاعات الى غير النهاية وهو بط لان التسلسل ح ليس اعتباريا
محضا ينقطع بانقطاع الاعتبار لانه من جانب العلل دون المعلولات
كما في الامكان ونظايره من المفهومات المتكررة ولانه يحتاج جميع تلك
الارتفاعات الى علة موجبة ضرورة ان مجموعها واجب بالغير على ما مر في الطرف
الثاني والثالث من المسلك الاول وان كان امرا اعتباريا آخر سوى
عدم المانع فان كان ذلك الاعتباري ازليا كان الشي واجبا لكون
ذاته بشرط امر ازلي لا ينفك عنه فهو واجب عندهم وان كان ذلك
الاعتباري حادثا فهو يتوقف على حادث آخر وهكذا الى غير النهاية فيحتاج جميع
الاعتبارات الحادثة الى علة موجبة او يقال ان الامور الاعتبارية مطلقا
لا يكون شرطا للوجود اصلا على ما قيل ان عدم المانع كاشف عن امر وجودي
هو الشرط حقيقة فتامل فيه فانه محل التامل وقد يقرر البرهان بوجه آخر وهو انه لو
تحقق او لا يترجح احد الطرفين لذاته فاما ان يمتنع طريان الطرف الآخر فيلزم
الانقلاب او يمكن فاما بلا سبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب او بسبب
فيصير ذلك الطرف المرجوح بالذات راجحا وهو مح لامتناع زوال ما بالذات
بالغير عليها ورد في الوجه الثالث على التقرير الاول واجيب بمثل ما اجيب
هاهنا وهو في الحقيقة يعود الى التقرير الاول فيمتنع عليه ما يتنبى عليه والحاصل من جميع
ذلك انه لم يتم مما ذكر من البراهين شي وقد سنح لي في هذا المطلب برهان

لان ما

فافهم ذلك

فان جميع هذه الاعذار الا الوجه ما ذكره من ان الا تستلزم الوجوب

خفيف وهو انه لو اقتضى لذاته اولوية احد الطرفين لكان هو بعينه مقتضيا
لمرجوحية الطرف الآخر ضرورة معية المتضايفين بالذات ومرجوحيته مستلزم
لامتناعه ضرورة امتناع ترجيح المرجوح وامتناعه مستلزم لوجوب الطرف
الاول وقد فرض الاولوية غير منتهية الى حد الوجوب وحديث كون الوجوب
للوسائط قد مر دفعه ونورده في صورة قياس هكذا لو كان الذات مقتضيا
تاما لاولوية احد الطرفين فكلما كان الذات تلك الذات كان ذلك
الطرف راجحا كان الطرف الآخر مرجوحا وكلما كان الطرف الآخر مرجوحا
كان ممتنعا وكلما كان ممتنعا كان ذلك الطرف واجبا وقد فرض غير
واجب هف وهو برهان متين لا يرد عليه شيء مما اورد في هذا المقام وقد عثرت
بعد ما لاح لي هذا الوجه على ان شارح العين نقله اصله عن المباحث المشرقية
وان لم يكن على ما قررته من التنقيح والاحكام واورد عليه هو والمحشي رحمهما الله ايرادا
عجيبا وهو انا لا نسلم ان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الآخر
فان كلا من الطرفين ممتنع عند التساوي فيصدق امتناع احد الطرفين مع عدم
وجوب الآخر فالمحشي اورده في صورة النقض التفصيلي والشارح في صورة
النقض الاجمالي وغير الشارح التقرير لاجل ذلك الى امكان وقوع كل طرف
لما توقف على رجحانه ومنع ان يكون الطرف المرجوح راجحا حال كونه مرجوحا
فيجب وقوع الطرف الراجح لما عرفت في الطبقات واورد المحشي عليه
النقض السابق بعينه وبعد الحل في صورتي التساوي والترجيح ان الممتنع
في الاول هو ذات الطرف المرجوح لا من حيث هو ومنافيه
للطرف الآخر من هذه الحيثية لا من الاولى كما هو منتقض ليس بممتنع وما هو
حيث



ممتنع ليس بنقيض وكذا الكلام في صورة التساوي واقول في اثبات المقدمة
الممنوعة لو امتنع طرف ولم يجب الطرف الآخر لكان جائز الارتفاع وقد
فرض الاول مرتفعا فان وقع فيلزم ارتفاع النقيضين وان لم يقع فيلزم جواز ارتفاعهما
وهو ايضا محال وان اورد بصورة النقض فاقول هذا يدل على استحالة التساوي
لاستلزامه اجتماع النقيضين وارتفاعهما وهو كذلك فان الممكن يستحيل ان
يبقى على التساوي بل لا بد من ترجيح احد طرفيه في نفس الامر والامكان امر
اعتباري يعرضه في العقل فان العقل اذا لاحظ ذاته مع قطع النظر عن غيره وجده
متساوي النسبة الى الطرفين وهو في نفس الامر مقترن بالمرجحات لا لما
كان يجوز ان ارتفاع الذي هو مقتضى الذات بالغير فلم لا يجوز ارتفاع الرجحان
الذي هو مقتضى الذات بالغير ايضا لانا نقول ليس التساوي مقتضى الذات
في الممكن ولو كان كذلك لما جاز ارتفاعه وكان مستحيلا بل هو بالنظر الى ذاته
متساوي النسبة الى الطرفين من حيث انه لا يقتضي شيئا منهما لا انه يقتضي
في نفس الامر ثم يقتضي كونهما متساويين بالنظر الى ذاته وهذا المعنى باق غير مرتفع
اصلا ان قلت اللازم مما ذكرت ان الممكن من حيث ذاته متساوي
النسبة الى الوجود والعدم وبذلك لا يتم اثبات الواجب لجواز ان
يكون للممكن امر عدمي كارتفاع المانع عن وجوده يترجح او يجب وجوده قلت
احتياج الممكن الى ما يعطيه الوجود ضروري ولذلك اتفق الفضلاء كافة على
ان العلة الفاعلية ضرورية في كل معلول وان الممكن لا يمكن ان يوجد بمعدوم ومن
توهم ذلك فهو مباهت فيعرض عنه ومن لم يحصل له نور فما له من نور
المطلب الثاني ان الممكن ما لم يجب وجوده بعلته لم يوجد اذ لو لم يجب
معها لكان الامتساوي النسبة الى الوجود والعدم فيكون حاله مع العلة كحاله بدونها

فيرجح او وجوده ممتنعا وهو المختار او اولى غير واجب الوجوب فلا
يستحيل عدمه فليفرض معها الوجود في وقت والعدم في وقت آخر فاختصاص
احد الوقتين بالوجود ان لم يكن لمرجح لم يوجد هو في الوقت الآخر يلزم
ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا سبب ضرورة ان الاولوية الحاصلة
من العلة متحققة في كلا الوقتين فالوقتان متساويان فيها وان كان لمرجح لم
يوجد في الوقت الآخر لم يكن الاولوية الشاملة للوقتين كافية في الوقوع
والمقدر خلافه وبوجه آخر لو لم يجب وجوده لكان وجوده اما مساويا بالعدم
او مرجوحا او راجحا وعلى الاول والثاني يلزم ترجيح المساوي والمرجوح وعلى
الثالث فذلك الرجحان انما ينشأ من العلة التامة اذ متى فقد جزء
منها كان العدم اولى لتحقق علته وهي عدم العلة التامة فاذا كان اختصاص
الوقت بمرجح لم يوجد في الآخر لم يكن العلة التامة علة تامة فقد ثبت بهذين
ان الوجوب بالعلة يلزم وجود الممكن وهذا الوجوب يسمى بالوجوب
السابق وحجوا في تقدسه الى دعوى الضرورة وحكم العقل بانه وجب فوجد
بشرط الوجود وجوب آخر يسمى بالوجوب اللاحق هذا ما تقرر عند
قدس سره في كتبه الثلاثة بعد تزييف ما قيل غير ذلك في هذا الباب
واقول يرد على التقرير انه على تقدير الاولوية لا يلزم امكان وجوده في وقت
وعدمه في وقت آخر بل اللازم منه امكان عدمه ولو في وقت الوجود بان
يرتفع الوجود في نفس ذلك الوقت ولا استحالة في امكان العدم في وقت
الوجود انما المستحيل امكانه بشرط الوجود كما في معنى المشروطة العامة في ذلك
الممكن يجوز عدمه في الجملة ولا يلزم ان يجوز عدمه على اي وجه كان الا ترى ان الزمان
ممكن ولا يجوز ان يعدم تارة ويوجد اخرى لاستلزامه التخلف وهو محقق مع ...



عدمه بناء على ما بين في موضعه فلا يلزم من امكان عدمه امكان عدمه في
وقت ووجوده في وقت آخر ولا يلزم ان يمنع في التقرير الثاني انه متى
فقد جزء من العلة التامة كان العدم اولى ويمنع قوله لتحقق علته ويسند
بان علة العدم عدم العلة الموجبة للوجود والمرجحة له معا لا عدم العلة الموجبة
له فقط لجواز ان ينتفي الموجبة ويبقى المرجحة فلا يكون العدم اولى بل جائزا
او نقول عند انتفاء جزء من العلة التامة لا يلزم انتفاء المرجحة كما لا يلزم من انتفاء الوجوب
انتفاء الرجحان فالاولى ان يقال لو لم يجب وجوده لامكن عدمه مع
اولوية وجوده فيلزم جواز ترجيح المرجوح ما دام مرجوحا وهو محال ويعلم من
هذا الوجه وما سبق في المطلب الاول ان الاولوية ذاتية كانت
او غيرها يستلزم الوجوب كذلك ثم اقول ما ادعوه من تقدم هذا الوجوب
على وجود الممكن مناف لما قرروه من ان العلة التامة قد يكون بسيطا لانه
اذا تقدم هذا الوجوب على وجود الممكن تقدما بالذات يكون جزء ... تامه
لا محالة فلا يحصل علة تامة بسيطة اللهم الا ان يتكلف ويقال المعلول بالحقيقة
هو وجوب الوجود وحيث قالوا ان علة وجود المعلول قد يكون بسيطة
ارادوا انه علة وجوب وجوده ومصادم لما قرره المتاخرون لا سيما
سيد المحققين قدس سره من ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له او
الوجوب امر ثبوتي فيكون ثبوته للشيء متاخرا عن وجوده فالوجود السابق
على الوجوب ان كان عين المسبوق به لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره
نقلنا الكلام اليه حتى يلزم ان لا يكون للشيء الواحد وجودات غير متناهية
وهو باطل على انهم قد اعترفوا بان الشيء الواحد لا يكون له الا وجود واحد واعلم
انه لم يرد الشيخ الرئيس وغيره من القدماء في هذا المطلب على ان

العلة ما لم يجب صدور المعلول عنه والدليل الذي ذكروه إنما يدل على الاستلزام (لا يصدر عنه)
دون التقدم ودعوى الضرورة في محل المنع ولهذه المباحث مزيد
تفصيل ربما نحرره في تعليقاتنا ولكن هذا آخر ما قصدت إليه في هذه الرسالة
مع تفرق الحال وتشتت البال ووقوعي في زمان [illegible]
والجهلاء متناصرة يكتفون بالخضاب عن الشباب ويكتفون بتراءي
السراب عن التروي بالشراب لكن هو الله الذي يحق الحق بفضله ويبطل الباطل
بعدله بيده الحسنى وإليه الرجعى والصلوة والسلام على خير خلقه
ومظهر حقه محمد المصطفى وآله وصحبه وعترته وعشيرته أجمعين
والحمد لله رب العالمين

٢٢



